

# *Szegedi Bölcsészfüzetek*



**Fejér Ádám  
Szalma Natália  
Egzisztencia és  
kultúra**

1992



**Fejér Ádám  
Szalma Natália**

# **Egzisztencia és kultúra**

**1992**

Szerkesztik:  
**FEJÉR ÁDÁM**  
**PÁLFY MIKLÓS**  
**ROZSNYAI BÁLINT**

Kiadja  
**a József Attila Tudományegyetem**  
**Bölcsészettudományi Kara**

Készítette  
**a JATEPress**

ISSN: 1215–2870  
ISBN: 963 481 894 3

## TARTALOM

Tartalom	3
Bevezető	5
Egzisztencia, kultúra, lét (Szalma Natália)	9
Egzisztencia és kultúrtörténet (Fejér Ádám)	23
Kétféle Vallásosság (Fejér Ádám)	33
A tömegember és a csőcselék (Fejér Ádám)	37
Mű és dolog (Fejér Ádám)	55
Nemzet és kultúra (Fejér Ádám)	67
Husz János, a Cseh kultúra mártírja (Fejér Ádám)	79

## VITA

Benyik György	91
Szõnyi György Endre	92
Kaposi Márton	96
Gausz András	99
Gyenge Zoltán	100
Ördõgh Éva	103
Török Gábor	106
Kerekes Gábor	107
Albert Sándor	107
Szigeti Lajos	111
Albert Sándor	114
Fabiny Tibor	117

## VISSZHANG

Albert Sándor	119
---------------	-----



*Az e kötetben olvasható tanulmányokat az kapcsolja össze, hogy mindegyikük vállalja azt az ontikus-kultúrtörténeti szempontot, melynek spontán érvényesülése mintegy kétszáz évvel ezelőtt a korábbi állapothoz képest problematikusává vált, illetve már csaknem egy évszázada lehetetlennek tűnik, s melynek tudatos, programszerű bevezetésére a szerzők — látóköriünk időleges leszűkülését korrigálandó — a közvélekedéssel ellentétben a jövőben lehetőséget látnak. Szeretnénk hangsúlyozni, hogy itt nem valamilyen módszerről, irányzatról, iskoláról stb. van szó, amely magát más módszerekkel, irányzatokkal, iskolákkal szemben kívánja érvényesíteni, amely vagy engedelmesen hagyja magát besoroltatni a már létező iskolák, irányzatok közé, vagy türelmetlenül azok kiszorítására törekszik, hanem egy sajnálatos módon elejtett, elfelejtett szempontról, melynek hiánya mindannyiunk szellemi teljesítményének értékét, hatékonyságát csökkenti, s mely szempont a különböző módszereket, iskolákat, irányzatokat aszerint minősíti, hogy elfogadására, újbóli bevezetésére milyen mértékben képesek és hajlandóak. A módszerek, irányzatok, iskolák a tudományos megismerőtevékenység jelenségei, s az ismeretek megszerzéséhez számtalan út vezet, közöttük individuális belátásunk szerint szabadon válogathatunk, a lét maga viszont olyan egyetlen, individuális döntéseinket megelőző adottság, amellyel kapcsolatban az individuális választás kérdésének fölvetése ésszerűnek nem tekinthető.*

*Az ontikus szempont hangoztatása kétségtelenül századunk első felének ontologikus filozófiáira utal, ezen filozófiai teljesítmények nélkül most aligha lenne módunk az ontikus szempont érvényesítésének igényét hangoztatnunk. Nem kevésbé lényeges azonban kimondanunk, hogy a létet nem filozófiai fogalomként használjuk, mi magunk nem valamilyen filozófiai álláspontot képviselünk, amint egyébként azt a "kultúrtörténeti" jelzőnek az "ontikus" jelző mellé állítása is kifejezni hivatott. (A filozófián kívül a vallást és a művészeteket is magában foglaló kultúrtörténet egyébként terjedelmét tekintve is több mint a filozófia, hacsak a filozófia saját jelentőségét eltúlozva nem kíván a vallás és művészet teljes értékű képviselője lenni.) Századunk ontologikus filozófiáinak tanulsága számunkra egyebek között éppen az, hogy a filozófia legfeljebb a létproblémákról beszélés igényének adhat hangot, annak jogosságát érzékeltetheti, ezen problémák kidolgozására, belátására azonban nem alkalmas. A filozófia a maga eszközeivel csak az individuális létrekérdés alanyi föltételére, a létre nyitott egzisztenciára következtethet (amint azt az egzisztencializmus megtette), "tárgya", a léttapasztaltató kultúrtörténet: egyfelől a kulturális léttapasztalás folyamataként felfogott történelem, másfelől a történelmi léttapasztalás közegének tekintett kultúra bármilyen filozófiai közelítés esetén intellektualizálódik, elveszti eredeti tartalmasságát, konkrétságát. Gondolkodásunk mai rendje sajátos intellektualizált nézőpontjának megfelelően a kultúrtörténeti tényezővel nem dolgozik, nem tud arról, hogy az egzisztenciának mint a létre nyitott ember alanyiságának volna olyan "tárgya", amely számára a lét tapasztalatát közvetíti, s amelyben az léte értelmességének élményében részesülve — Hegel formulája szerint — úgymond magára ismerhet.*

*A filozófia vagy a tudomány által nem érzékelhető kultúrtörténeti szempont*

a művek segítségével, a műértésben vagy a műértelmezésben megmutatkozó és kimutatható léttapasztalás révén közelíthető meg. Az igazság Heidegger által megállapított "műszerűsége", valamint a művek lényegi történetisége (amennyiben bennük az igazság — ugyancsak Heidegger szerint — éppenséggel "megtörténik") együttesen képes biztosítani azt, hogy a művekben a lét, a létigazság tapasztaltassék meg, illetve magyarázza meg azt, hogy a kívánt eredmény a művek kultúrtörténeti (és nem elvont filozófiai, tudományos) megközelítése esetén teljesül. A műveknek az ontikus-kultúrtörténeti szempont jegyében való megközelítése és segítségével értelmezésük hitelesítése a gondolkodástörténet mai szintjén tehát logikus és reális célkitűzés, s ha megvalósítása mégis újra és újra elmarad, azt csupán gondolkodásunk egyik kimondatlan evidenciája, kritikátlan előföltevése, egy gondolkodásunkba belekövesült előítélet: az "előzetes létmegértésnek" gondolkodásunkat elkényelmesítő és szellemi teljesítményeinket ellaposító — egyetemes emberi képességgént való — föltüntetése magyarázza.

Mint ismeretes, a legújabb kori, a mai gondolkodás az újkor korábbi századainak gyakorlatától eltérően nem evidenciálisan építkezik, a korábbi illúziókat leküzdve, belátta, hogy az ismeretek rendszerét nem lehet valamely első igaz ismeretre alapozni. De ha az igazság individuális birtokolhatóságában ma már nem is hisz senki, az — a megismerő erőfeszítések jelentőségét eltűző — hiedelem változatlanul tartja magát, hogy valamely hamis, elfogult, ideologikus álláspont hallgatólagos elfoglalása, a pozitív ismeretek szakadatlan korrigálásának vállalása esetén mégis az igazság érdekeit szolgálja. Korunk kritikai gondolkodása, nem akarván evidenciát kredálni, erről az előföltevéstről a saját maga által fölállított szabályok értelmében nem beszél, azt az előzetes létmegértés fogalmában a teológia reflektálja, amennyiben kizárólag a létnek az emberrel veleszületett tapasztalata magyarázhatja, garantálhatja az úgymond szükségszerűen hamis, ideologikus alapokon folyó megismerés eredményességét, előrehaladását. A mára általánossá vált pragmatikus szemlélet azután semmi akadályát nem látja annak, hogy az eredetileg teológiai használatra kikövetkeztetett tételt mint antropológiai ismeretet, tudományos eredményt a világi gondolkodásban forgassa.

Az ontikus-kultúrtörténeti szempont érvényesítése, látókörrünk jelenbeli leszűkültségének korrigálása nyilvánvalóan azt kívánja, hogy a kifejtett, személyesen vállalt evidenciákhoz hasonlóan utasítsuk el a kifejtetlen, hallgatólagosan, személytelenül érvényesülő előföltevéseket is, hogy mint a korábban maguknak kizárólagos szerepet követelő, a létről megfélemezés veszélyét előidéző eszmék esetében tettük, tisztítsuk meg gondolkodásunkat a benne ellenőrizhetetlen csempészárúként áramló, a személyes létmegértést akadályozó ideológiáktól is. Adjuk föl azt, a soha senki által kritikusán meg nem vizsgált tételt, hogy az embernek veleszületett képessége a lét, az igazság megértése, megtapasztalása, s hogy ezen képessége révén az ember személyes kérdéseiben teljesen önkényesen, egyéni szeszélye szerint mozoghat, őt csak a pozitív dolgok korlátozhatják, a léttapasztaló kultúrának a dolgokhoz hasonlítható brutalitással nem érvényesülő normáit nem kell tisztelnie. A kritikus gondolkodás talaján maradvá, emlékeztetnünk kell arra, hogy az ember mint egyén csak egzisztenciával, a léttapasztalás lehetőségével rendelkezik, ahogy mondani



szokás: csak nyitott a létre, de az egzisztencia nem jelenti a léttapasztalás képességét, az egzisztenciából a léttapasztalás képessége minden további nélkül nem következik. A kultúra közvetíti az egzisztencia számára a lét tapasztalatát, és kulturális közvetítés híján az egzisztencia meg van fosztva attól. Igaz, az individuumhoz képest valóban előzetes a létmegértés, minden individuum a maga körén belül saját problémáiban kiigazodhat, de az emberi jelenség nem redukálható az individuumra, hiszen az individualitás maga is kultúrtörténeti képződmény, és az előzetes létmegértéssel rendelkező, viszont a kultúrtörténeti szempontot elutasító individuum saját határain, a maga kulturális problémáin túl, az emberi együttélésben, az életben nem fog eligazodni, azt mindig, még saját spirituális problémáinak tökéletes elrendezése esetén is értelmetlennek, kaotikusnak, a lét tapasztalatától megfosztottnak fogja találni.

Nem vitás, hogy az itt körvonalazódó elképzelés analóg a hegeli koncepcióval, annak ontikus, a létet reflektáló változtatást jelenti. Míg Hegelnél az alany a szellem világában magát otthon érő romantikus személy, itt az egzisztencia, amely létre nyitottságát a szorongásban, a világ dolgaival szembeni idegenségében nyilvánítja ki. Míg Hegelnél a tárgy a szellemi természetű világegész bármely organikus eleme, itt csak a kultúra tárgya, a mű, amely a létet nem pusztán dologiságából adódóan, hanem a kultúrtörténeti léttapasztalás léttörténéseire, igazságtörténéseire utalva, kizárólag az ember számára közvetíti. Míg Hegelnél az abszolútum szellem, itt maga a semmiféle határozománnyal nem rendelkező lét. A hegeli közvetítés kulcsfogalmai: az ellentéteket megszüntetve megőrző szintézis, a dialektika nem mentesek minden kétértelműségtől, hiszen a dolgok világában az ellentétek megszűnése és megmaradása egy és ugyanazon vonatkozásban aligha értelmezhető; az ontikus-kultúrtörténeti szempont bevonása révén ugyanez mint paradoxon, mint az emberlétben eleve adott, s ezért föl nem oldható, de az ellentmondást magában hordozó ember által értelmezendő ellentmondás magyarázható. Ontikus-kultúrtörténeti elképzelésünknek a hegeli koncepcióval való analógiája nem tekinthető véletlennek, minden jelentés nélkülinek, hiszen - jóllehet a dolgokra irányuló megismerést a kultúrtörténeti fogantatású megértéssel egybemosva - Hegel alakította ki az utolsó zárt filozófiai rendszert, amely a differenciált problémakezelés történetileg igen magas fokán tudományos-metafizikai és kultúrtörténeti szempont kettősségét még egyben tartotta.

Nincs minden analógia híján az evidenciális alapozású karteziánus filozófiához való viszony sem, ha nem kizárólag ismeretkritikai, hanem értelmező célzatú ontikus-kultúrtörténeti szempontból is közeledünk hozzá. Az első igaz ismeret megtalálásának lehetősége nemcsak előbb-utóbb meghaladandó ismeretkritikai illúzió volt, hanem a minden normális esetben föltétlenül érvényesítendő kultúrtörténeti léttapasztalásnak egyik korábbi, kevésbé differenciált, de a maga nemében a léttapasztalás más, történeti formáival tökéletesen egyenrangú formája is. Az evidencia birtoklásában kifejeződő bizonyosságban egy olyan kultúrának, főképpen a franciának a történeti léttapasztalata mutatkozott meg, amely az individuumot, a megismerés alanyát, mint szubsztanciát az igazság szuverén személyes képviselőjére föltétlenül képesnek találta. Ez az oka annak, hogy a francia forradalmat megelőző

korban az ontikus-kultúrtörténeti szempont érvényesülése reflektálatlansága ellenére is problémátlanak tűnt, illetve hogy az individuum szerepét viszonylagosnak mutató német gondolkodás történeti hatósugarán belül az problematikusává vált. Az ismeretkritikai illúziókkal teljes mértékben leszámoló, s ezért magát történetietlenül a gondolkodás korábbi formái fölé helyezni hajlamos, de az ontikus-kultúrtörténeti szempont érvényesülését lehetetlennek mutató huszadik századi gondolkodásnak a léttapasztalás más, történeti formáival való egyenrangúsága pedig abban fejeződik ki, hogy az ontikus-kultúrtörténeti szempontot — igaz, az ismeretkritikai szempont eluralkodása miatt csak negatívan: abszurd, groteszk formában, de — bizonyos értelemben annál csattanósabban, annál szembetűnőbben, a figyelmet az igazság műszerőségére irányítva érvényesíti.

A közvetítés Hegel minden bizonnyal legzseniálisabb, de kétségtelenül rendszerén belül leginkább problematikus gondolata: a csak korának történeti lehetőségeivel élni tudó rendszer nem igazán alkalmas a közvetítés fogalmának kifejtésére. A hegeli rendszeren belül a közvetítés evidenciális szerepet tölt be, amennyiben általános magyarázó elvül szolgál, és amennyiben magát a közvetítést semmi sem magyarázza. A zárt filozófiai rendszert kialakítani kívánó Hegel az újkori gondolkodás hagyományaihoz kapcsolódva evidenciát keres, de az elődök eljárásával egybevetve, szokatlanul, "elmulasztja" első igaz ismeretének kritikai vizsgálatát. E "mulasztást" az magyarázza, hogy Hegel nem analitikus, hanem szintetikus koncepciójában nem az előzetes kritika, hanem az eredmény, a kiteljesedett rendszer kellene, hogy igazolja az alapelvül kiszemelt tétel helyességét. S ha ez kielégítő módon nem következett be, annak mindenekelőtt az az oka, hogy az abszolútnak szánt hegeli rendszer nem tudott, mint metafizikai konstrukció nem is tudhatott ontikus lenni, nem lehetett képes a közvetítés, a léttapasztalás ontikus problémáját teljes értékűen kifejteni. Ez csak az ontikus-kultúrtörténeti szempont reflektálása nyomán válik lehetségessé, a szintetikus eljárást teljes mértékben csak ezen szempont bevonása igazolja. Alapelve helyességének bizonyítását Hegel illuzórikusan a maga racionálisan fölépített és a lét történeti igazságát megtapasztaltatni nem képes rendszeréről várta. Mi a magunk részéről úgy gondoljuk, hogy a kultúrtörténeti folyamat egészének előzetes megrajzolása nem szükséges ahhoz, hogy az ontikus-kultúrtörténeti szempont programszerű érvényesítését indokoltnak lássuk. A szóba jöhető racionális megfontolásokon túl annak megtapasztalása bármely mű kultúrtörténeti szempontú, vagyis hiteles értelmezése által megtörténhet. A kulcskérdés nem ez, hanem a művek, a filozófiai, vallási, művészi alkotások léttapasztaltató képességének elismerése vagy el nem ismerése, illetve a bennük adott léttapasztalatnak, a kultúrának műértő elfogadása, vagy a művekkel, a kultúrával értetlenül szembeforduló el nem fogadása. A kulturapárti vagy kulturatagadó pozíció közötti választás természetesen kinek-kinek személyes ügye, mégis e személyes döntések meghozatalánál semmiképpen sem elhanyagolható körülmény egyfelől a kulturatagadó pozíció elsőrangú múltbeli, jelenbeli: huszadik századi produktivitása, másfelől pedig az ontikus-kultúrtörténeti szempont reflektálását követően az ideologikus magatartás érvényvesztése, illetve a korábban megfoghatatlannak ítélt léttapasztalás számontartásának időszerűvé válása.

EGZISZTENCIA, KULTÚRA, LÉT  
/Sören Kierkegaard Félelem és rettegés című művének  
értelmezése/

"Élt egyszer egy ember, aki gyermekkorában csodálatos elbeszélést hallott arról, hogy az Úr hogyan tette próbára Ábrahámot, és Ábrahám hogyan állta ki a próbát, miközben megőrizte hitét, és várakozásán felül másodszor is fiúra talált. Idősebb korában ez az ember maga is elolvasta, ha lehet, még nagyobb lelkesedéssel ugyanazt az elbeszélést. És minél idősebb lett, annál gyakrabban foglalkoztatta őt ez a történet, *annál inkább lelkesedett érte, ugyanakkor viszont mind kevésbé és kevésbé értette.*" (A Kierkegaard-idézeteket saját fordításban közöljük.) De hát vajon lehet-e egyszerre lelkesedni Ábrahám történetéért és közben értetlenül szemlélni? Vajon maga az Ábrahám tettei fölötti lelkesedés, az Ábrahám hitével szemben táplált elismerés, vajon annak a föltétlen bizonyossága, hogy a hit érvényében kételkedni, "gyermekbetegségnek" tekinteni, mint ezt sok filozófus teszi, képtelenség (és a dán filozófus, teológus, vallási író, Sören Kierkegaard *Félelem és rettegés* című könyve éppen ilyen bizonyosságnak a kifejezésével kezdődik), vajon az a meggyőződés, hogy a hit az ember legmagasztosabb szenvedélye, s következésképp, ha van is sok ember, aki még nem jutott el a hithez, egy sincs, aki képes lenne felülmúlni, meghaladni (könyvét Kierkegaard ezzel a bizonyossággal zárja), vajon mindez Kierkegaard állításával ellentétben nem Ábrahám történetének értéséről tanúskodik-e? És az a valóban művészi pátoasz, amellyel Kierkegaard Ábrahámról és a hitről beszél, az a pátoasz, amely talán nem is lenne, ha gyermekkorában csak egyszerűen megismertették volna a történettel, *szenvtelenül* elmesélték volna, közben tudomására hozva, hogy a Biblia bölcs könyvnek számít, ezért mindent, amiről benne szó van, el kell hinni — vajon ez a pátoasz nem magáért beszél? És végül az Ábrahám meg az Ábrahám hite által kiváltott lelkesedésnek az önálló olvasás során bekövetkező növekedése nem az értés fokozódásáról, elmélyüléséről beszél? Nem, Kierkegaard egyszerűen rágalmazza magát, amikor azt írja, hogy évről évre mind kevésbé és kevésbé értette az Ábrahámról szóló történetet! És mégis van valami igazság ebben az állításban, hiszen arról van szó, hogy a kezdeti, az eredeti spontán értés az idő teltével mind kevésbé elégtette ki, és az érett intellektus állhatatosan kérdéseket kezdett föladni az értésre vonatkozóan (azért is foglalkoztatta olyan gyakran Ábrahám története), és az értett dolog intellektuális megvilágításának vagy más szavakkal interpretációjának szükségét érezte: "Végül is emiatt az elbeszélés miatt a világon minden másról megfeledkezett: lelkében egyetlen vágy maradt, látni Ábrahámot, egy törekvés, részt venni ebben az eseményben... Nem a szeszélyes fantázia ragadta el ezt az embert, hanem a *gondolat szenvedélye.*" Amíg nem rendelkezik az értett történet kielégítő értelmezésével, Kierkegaard nem beszélhet értésről, és minél tovább, minél hosszabb időn át van híján annak, annál kevésbé érez jogalapot arra, hogy az Ábrahám-történet értéséről beszéljen.

"Ismerd meg magad!" — mondták az antik bölcsek, és úgy tartották, hogy

ez a legnemesebb, de egyben a legnehezebb föladat is, mert amikor a filozófus ilyen föladatot állít maga elé, egy pillanatra sem feledheti, hogy akire megismerő gondolatát irányítja, nem a megismerés "tárgya", hanem "alanya". A mi esetünkkel kapcsolatban azt mondhatnánk, hogy Kierkegaard valaki mást akar megismerni, de ez a más az ő számára nem "ő", hanem "te", vagyis alany, személy, és ebben az értelemben nincs különbség az "ismerd meg magad" és az "ismerd meg a másikat" között. Kierkegaard, mint igazi gondolkodó, tökéletesen tudatában van annak, hogy a megértett, a személyesen átélt dolgok intellektuális megvilágításának föladata bátorságot, erőt igényel és annak a képességét, hogy "rettenthetetlenül vonjuk kétségbe az érzés kifogástalanságát, a gondolat tárgyi hűségét." Hogy képes-e ennek a föladatnak az ellátására, egyelőre nem tudja, csak azt látja világosan, hogy "dolgoznia" kell, mert amíg "a külső világban minden azé, aki éppen birtokolja, a szellem világában minden másként van... itt örök-isteni rend uralkodik, és aki nem akar dolgozni, arra ráillik az, ami Izrael szűzéről írva vagyon: szelet szül..." Így a föladat, amelyet magára vállal Kierkegaard, az ő próbatételévé válik, ahhoz a próbatételhez hasonlóvá, amelynek a minden gondolatát lekötő Ábrahám vetetett alá.

Amikor Kierkegaard azt a föladatot állította maga elé, hogy intellektuálisan világítsa meg azt, amit ő mint a keresztény kultúrhagyományban felnőtt, ezt a tradíciót magába szívott ember magasztosnak gondol, akkor helyesen értette, hogy a vállalt cél elérése érdekében neki "Ábrahámnak kell lennie", vele együtt kell átélnie, amit Ábrahám átélt, tulajdonképpen Ábrahámmá kell válnia. És nem zavarta az a "távolság", amely őt Ábrahámától elválasztotta, a fizikai hely és idő, az etnikai hovatartozás, a nyelv, a lelki alkat, az életkor stb. távolsága. "Számomra igen ellenszenves, amikor úgy beszélnek, ítélnek a magasztos, nagyszerű dolgokról, mintha az a néhány évszázad, amely tőlük minket elválaszt, olyan fantasztikus távolság volna, amely megfoszthat minket annak lehetőségétől, hogy *tisztán emberi szempontból, úgy mintha csak tegnap történt volna, ítélhessünk róla.*" Kierkegaardnak igaza volt, amikor nem akart számolni azokkal az eltérésekkel, amelyekkel a pozitív, tárgyi megismerés kénytelen számolni, hiszen az ő megismerő, intellektuális tevékenysége nem valamely tárgyra, hanem alanyra irányult.

"Ha a nemzedékek úgy váltogatták volna egymást a világban, ahogy a fák váltogatják lombjukat az erdőben, ha az egyik nemzetség úgy váltotta volna a másikat, ahogy a madarak éneke váltogatja egymást az erdőben, ha az egyes nemzedékek úgy mentek volna világgá, ahogy a szél végigszágul a pusztán, értelmetlen és haszontalan módon, ha a mindig telhetetlen örök felejtés sikeresen őrizné zsákmányát, és nem volna a világban erő, amely elragadhatná azt tőle (más szavakkal, ha az ember csak természeti lény volna, jelenség a jelenségek világában), mennyire sivár és vigasztalan is volna az élet!" A természeti jelenségek vagy dolgok időben léteznek, helyi föltételektől függnék, lehetnek jellemző vonásaik, amelyek a jelenségek bizonyos csoportjához tartozásukat eredményezik, ha pedig az úgynevezett természeti emberről van szó, lehet saját nyelve, lelki alkata, sajátos viszonya a környezethez, lehetnek totemjei és tabui. Mindez azonban nem hordozza az ember megkülönböztetett helyének tudatát, nem fejezi ki közvetlenül szubjektivitásának érvényét, a jelenségek világától való határozott elkülönülését. Az embert azonban,

ha tisztán emberi szempontból kívánunk ítélni róla, föltétlenül el kell különítenünk a fizikai világ jelenségeitől, emberségét, szubjektivitását a fizikai idő, a lakóhely, az életföltételeket biztosító környezet, a temperamentum, az életkor stb. adottságaitól *elvonatkoztatva* kell átélni és intellektuálisan megvilágítani. Mindez így van, hiszen abból a föladatból kiindulva, amelyet Kierkegaard tűzött ki a maga számára, s amelyet mi az antropológiai hermeneutika föladatának neveznénk, a természeti világtól elkülönült szubjektumról kellett beszélnie. De miközben az emberi szubjektivitást igen helyesen kiemelte a természeti, a fizikai időből, a jelenségek pusztá váltakozásának, az egyes falevelek vagy az egyes fák cserélődésének idejéből, a ciklikus, a semmire sem irányuló, vagy ha mégis, hát pusztán a létezés vegetatív színvonalának fönttartását megcélzó, a túlélést öncélnak tekintő időből, egyúttal kiemelte azt az emberi történelemnek mint olyannak az idejéből is, az általános emberi, a kultúrtörténeti, az eszmetörténeti időből, abból az időből, amely a természeti idővel szemben gépiesen soha semmit nem ismétel, amelynek az a rendeltetése, hogy egyre új és új gyümölcsöket hozzon, és ha az emberi történelem gyümölcssei időnként keserűek is, amennyiben a történelemnek értelmes célja van, e gyümölcsök soha sem lehetnek mérgezetek, és ennek a történelemnek a keserű gyümölcssei inkább gyógyító erejű orvosságot, mint gyilkos mérget rejtenek magukban. A szubjektivitásában megragadott ember Kierkegaard fölfogásában nem tud erről az időről. De mit is jelent Kierkegaarnál a szubjektivitásában megragadott ember? Kierkegaard helyesen vette észre, hogy az Ószövetség általában és Ábrahám története nevezetesen mint egzisztenciáról beszél a szubjektumról, aki a lét, a végtelen transzcendens valóság előtt félve és remegve áll, szorong, mert saját magát a léthez képest semminek érzi, vagy fordítva, a létet, mivel áthidalhatatlan szakadék választja el tőle, mivel az teljes homály és bizonytalanság számára, mint semmit éli meg, és e semmitől veszélyeztetve érzi magát. A kierkegaardi egzisztencia mint kimondottan antropológiai kategória, amely csak az embernél lehetséges (az állatot az ösztön biztonsága irányítja), nem más, mint a szubjektumnak a létre mint egységes, átfogó és transzcendens szempontra nyitottsága, létre állítottsága. Kierkegaard azonban nem teszi föl azt a kérdést, hogy képes lehet-e az egyén mint egzisztencia megérteni, belátni a maga létrehozottságát, értékelni az ilyenfajta nyitottság értelmességét, célszerűségét. Nem látja, hogy a szorongásból, a szorongás reflektálásából egyáltalán nem következik, hogy az ember ezen legközvetlenebb, állandó élménye, tapasztalata értelmes, hogy annak lehet valamilyen semmiképpen sem nélkülözhető célja. És ha az egzisztencia a maga létrehozottságát mégis értelmesnek, célravezetőnek találja, akkor őt arra egyáltalán nem maga a létrehozottság, az egzisztencia ösztönzi, hanem valamely, az egzisztencián kívül álló általános emberi kultúrtörténeti tapasztalat, amelyről mindenekelőtt az ószövetségi szövegek tanúskodnak, amelyek azt a gondolatot sugallják, hogy csak annyiban lehet személyiségről, hitről, emberi önértésről, önértelmezésről beszélni, amennyiben az ember nem csupán direkt módon a létre magára van nyitva, hanem arra a kultúrtörténeti hagyományra is, amely egzisztencia és lét között hivatott *közvetíteni*. Amikor Kierkegaard oly módon fogja föl a szorongást, mint amely értelmes az emberi szubjektivitás szemszögéből nézve, mint amelyből az következik, hogy az ember, amint ő mondja, az "örökkéva-

lóság fia", akkor ő tulajdonképpen nyitott a kultúrtörténeti tapasztalatra, amely egyedül képes az egzisztencia létét értelemteljes, célszerű egésznek mutatni. De Kierkegaard számára nemcsak az ember egzisztenciális állapotának értelmes voltát nem sikerül átélni, hanem az egzisztencia-kultúrtörténeti tapasztalat-lét problémáját sem sikerül, mint majd a továbbiakban látjuk, intellektuálisan átvilágítani, nem reflektálja sem önmagának, sem hőséne, Ábrahámnak, a "hit atyjának" ezen tapasztalatra való nyitottságát.

Az emberi önértelmezés kultúrtörténeti (vagy szellemtörténeti) vonatkozásai nem Kierkegaard-t, hanem Diltheyt foglalkoztatják, aki viszont Kierkegaard-ral szemben nem számol az egyénnel mint egzisztenciával. A Kierkegaard által értelmezett ószövetségi szöveg azt mutatja, hogy a kierkegaard-i egyén mint egzisztencia és a diltheyi egyén mint a kultúrtörténet alanya nem kibékíthetetlen ellentétek, párhuzamuk értelmes egységnek fölfogható, bár a bibliai szöveg ezt az egységet kétségtelenül paradoxnak mutatja. Az egzisztencia-problémára összpontosítás miatt Kierkegaardnak nem sikerül belátnia, hogy az idő vonatkozásában az Ószövetség olyan könyv, amelyben az ember nem egy, hanem két, egymástól elkülönülő dimenzióban létezik. Az egyik idődimenzió (amelyet Kierkegaard észrevételez) a természeti: benne minden ember születik egy bizonyos helyen, éli a mindennapi életét, megöregszik és meghal. A másik idődimenzió az emberiség történelmének ideje, egy olyan idő, amely a maga sajátos törvényei szerint telik, amely a múltból a jövő felé halad, de ugyanakkor, minthogy nem természeti jellegű, nem rendelkezik egy bizonyos formával (ezért sem lineárisként, sem spirál alakúként nem lehet meghatározni), és a természeti időtől nem formája, hanem egyedül az különbözteti meg, hogy teleologikus, vagyis van értelmes célja. Hogy erről meggyőződhesünk, nézzük meg az Ábrahám-történet kierkegaard-i értelmezését.

"Ábrahám hívő lélekkel fogadta az ígéretet, hogy 'megáldatnak benne a föld összes nemzetségei.' *Telt az idő*, a lehetőség nem öltött testet, nem realizálódott, de Ábrahám hitt; *telt az idő*, a lehetőség képtelenné vált, Ábrahám mégis hitt... Nem számlálta csüggedten a napokat, nem vizsgálta gyanakodva Sára arcát, nem öregeedett-e meg, nem kísérelte megállítani a napot az égen... Ábrahám megöregedett, Sára pedig gúny tárgyává vált." Az az idő, amelyik telik, a természeti, a fizikai idő, és Ábrahám, bár az ígéret adta hitben él, vagyis lelkileg szabad ettől az időtől, ugyanakkor benne is él: öregszik, mint a természetben minden. "De egyszer csak eljött az idők teljessége." — írja Kierkegaard Izsák születéséről. Milyen idő teljesült be? Mondhatjuk-e azt, hogy amikor Ábrahám és Sára megöregedett, Izsák születésének természeti ideje teljesedett be? Hiszen ez képtelenség volna! Lehet-e azt mondani, hogy Ábrahám ekkorra még inkább, még nagyobb mértékben igaz emberré vált, mint amennyire korábban az volt? Más szavakkal lehetséges-e az emberiség történelmének idejét egyszerűen Ábrahám egyéni szellemi fejlődésének idejére visszavezetni? Természetesen nem. Most kell emlékeznünk arra, hogy az ígéret nemcsak arról szólt, hogy Ábrahám folytatódni fog Izsákban, hanem úgy hangzott, hogy megáldatnak benne *a föld összes nemzetségei*. Izsák tehát akkor született, amikor az ígéret valami módon való teljesüléséhez az szükséges volt nemcsak

Ábrahám, hanem a föld minden nemzetsége számára, amikor eljött az Ábrahámától már nem függő idő teljessége. És ez az idő egyáltalán nem természeti, hiszen a külső, a "látható világban" ez alatt az idő alatt semmilyen nevezetes esemény nem történt.

Kierkegaard elemzésében, amely ezzel az általános emberi, az egyes emberen kívül létező idővel nem számol, az Izsák születésére utaló "eljött az idő teljessége" kifejezés természetesen nem több üres magyarázó formulánál, mert sem a természeti idő, sem Ábrahám egyéni történetének szempontjából nem lehet megérteni, miért kellett Izsáknak olyan későn születnie. Bár Izsák születésének története kifejtett formában nem erősíti meg az általunk ajánlott magyarázatot, az ószövetségi történetek mindegyikére jellemző az a gondolat, hogy "az Isten történelemformáló munkája során mindennek eljön a rendelt ideje." (A Szentírás magyarázata. Jubeliumi kommentár. Szerk.: Bartha Tibor. Synodus Ecclesiae Reformatae Debreceniensis. 154. 1.) Így például amikor Isten szövetséget kötve Ábráhámmal, kinyilatkoztatja neki, hogy népe négy teljes évszázadon át más népek elnyomása alatt fog élni, és csak a negyedik nemzetség térhet majd vissza az ígéret földjére, akkor az nemcsak azt jelenti, hogy a nép csupán akkor válik képessé missziója betöltésére, hanem sokkal inkább azt, hogy — mint Isten magyarázza — "az emorreusok gonoszsága még nem tölt be." Általában véve a várakozás, a türelem, a mindenkit tanulságokkal ellátó, a tanulni képteleneket pedig megbüntető egyetemes emberi történelem idejének határtalan tisztelete hatja át az ószövetségi szövegeket, mintegy az a gondolat, hogy ami csak ebben az időben végbemegy, az mind értelmes terv és szándék szerint alakul, annak az egész emberiség szempontjából értelmes célja van.

A kierkegaard-i elemzés, amely kizárólag az egzisztenciaként fölfogott individuum problémájára összpontosít, Ábrahám e történetének egyetlen mozzanatát emeli ki, azt a mozzanatot, amelyben az ő létrenyitottsága a legteljesebben mutatkozott meg, "megkísértetését", Izsák fölládozását. Ha Ábrahám életének ezen mozzanatot megelőző szakaszát nézzük, akkor azt látjuk, hogy létrenyitottságából következően úgy élt és tevékenykedett, mint az egyetemes emberi történelmi időnek, a kultúra teleologikus idejének a kiválasztottja. Ezen idő kiválasztottja, Ábrahám, hivatásának megfelelően és Istene parancsának engedelmeskedve, elhagyta szülőföldjét, a kaldeai Úr városát, hogy atyja művét folytatva Kánaán földjére menjen. Nem véletlenül ment éppen erre a földre, hiszen Kánaánt annak idején megátkozta Noé, az igaz ember, és arra kárhoztatta, hogy "fivérei szolgálínak szolgálja" legyen. Emiatt kapott aztán Ábrahám, az igaz ember leszármazottaival egyetemben ígéretet erre a földre. Az ígéret azonban egyáltalán nem mechanikusan, magától teljesül: a birtoklás jogát ki kell érdemelni, meg kell szenvednie érte magának Ábrahámnak és leszármazottainak meg azoknak a népeknek is, aki megáldatnak benne. Az ígéret tehát főképpen arra szolgált, hogy megerősítse Ábráhamot mentalitása értelmességének hitében, és így Ábrahám sem hódító nem volt, sem a kánaániták erőszakos "fölszabadítója", sem szolgálivá nem igyekezett tenni, sem erőszakosan "fölvilágosítani" nem próbálta őket. A neki és utódainak ígért kánaáni földön való tartózkodása idején Ábrahám jövevényként vagy messi

földről érkezett vándorként viselkedik, minduntalan kockáztatja a maga és háza népének életét, már pusztán azért is hálás, ha nem ellenségnek tekintik, noha ezen a földön "nem félik Istent". Ugyanakkor soha nem alázza meg magát a kánaániták előtt, nem igyekszik behízelegni magát náluk, bizonyos távolságot tart köztük és maga között, mert Ábrahám kultúrtörténeti küldetése abban áll, hogy egyfelől mutassa meg, ő nem ellenség, de nem is az, aki mindenáron a kedvükbe akar járni, másfelől viszont abban, hogy kiérdemelje megbecsülésüket, hogy a kánaániták maguk győződjenek meg arról, hogy "az Isten van vele mindenben, amit cselekszik". Ábrahám igaz ember volta kultúrtörténeti küldetésének fényében azt jelentette, hogy köteles volt az ígéret földjén az igazság nevében cselekedni. És így is tesz, amikor a bármely ember számára természetes félelmet és a könnyen gazdagodás, a mindenáron gondtalanul és boldogan élés vágyát leküzdí. Amikor például e föld királyai között belháború támadt, Ábrahám csak azért avatkozott bele, mert unokaöccsét, a vele egy test, egy vér, azonos kultúrájú Lótót foglyul ejtették, és nem engedhette meg, hogy az rab legyen. De amikor kiszabadította, nem fogadta el azokat a kincseket, amelyeket Szodoma királya fölajánlott neki: "Én egy fonalszálat vagy egy sarukötőt sem veszek el mindabból, ami a tied, hogy ne mondjad: Én gazdagítottam meg Ábrahámot."

Ábrahám *semmit sem vesz el* attól a néptől, amellyel együtt él, és nem erőlteti a másakra a maga igazságát, viszont lehetőséget ad nekik arra, hogy lássák az igazságot, amikor életével, viselkedésével tanúságot tesz róla. Mennyire gondoskodik Ábrahám arról, hogy azok, akik talán már az igazság szerint élnek ennek a népnek a körében, ne pusztuljanak el azokkal együtt, akik bűnben élnek. Ő, aki Isten előtt pornak és hamunak érzi magát, rászánja magát, hogy szóljon Istenhez, és könyörög az igazakért, amikor eljön Szodoma és Gomorra pusztulásának ideje. (Látjuk, megint "eljön az idő", hiszen Szodoma és Gomorra nem akkor pusztul el, amikor az emberek kezdik elhagyni az igazságot, hanem akkor, amikor "a kiáltás fölhat" Istenhez, vagyis akkor, amikor sokan kezdték már érteni, hogy Szodoma és Gomorra lakói nem az igazság szerint élnek.)

És lám Ábrahám utódainak ígéri Isten a Nílustól az Eufráteszig terjedő egész földet, Ábrahám missziója egyre kiterjedtebb, elköltözik a déli tartományba, és letelepedik Kádes meg Szur között. Ekkor jön el végre az az idő, amikor Abimélek Harrar királya Pikhollal, hadvezérével együtt azt mondja neki: "Az Isten van teveled mindenben, amit cselekszel. Mostan azért esküdj meg énnékem az Istenre itt, hogy sem énellenem, sem fiam, sem unokám ellen álnokságot nem cselekszel, hanem azzal a szeretettel, amellyel én teirántad viseltetem, viseltetel te is émirántam és az ország iránt, amelyben jövevény voltál." Megjegyezzük, hogy a szövetségre vonatkozó ajánlatot, amelyet Ábrahám habozás nélkül elfogadott, minthogy azt tiszta szívéből kívánta, nem Ábrahám tette, hanem egy másik nép királya, aki meglátta, megértette Ábrahám igazát, és hinni kezdett benne.

Figyelemre méltó, hogy Ábrahám nem akkor szenvedte el a kísértést, amikor nehéz helyzetben volt, és nehezére esett elhinnie, hogy az Isten éppen vele kötött szövetséget. A Mindenható, aki előtt senkinek, semminek érezte magát, mert minden, a létre nyitott ember, minden valóban egzisztáló lény elkerülhetetlenül



félelmet és rettegést érez Isten fennsége előtt, föltétlenül átéli színe előtt a maga jelentéktelenségét. Ezért például amikor Ábrahám az Úr azon ígérését hallja, hogy ő és utódai fogják birtokolni azt a földet, amelyen most jövevényként és vándorként élnek, arra kéri az Istent, adjon neki valamilyen jelet, amely megerősítheti őt azon hitében, hogy így *kell* lennie, és hogy valóban ő az, aki hivatott az ígéretet beteljesíteni. Amikor pedig a jel várása közben Ábrahám egész napon át hessegette a madarakat, amelyek az áldozatul bemutatott állatok húására gyülekeztek, és estére elfáradván álomba merült, akkor "rémülés és nagy setéstség szálla őreá", hogy lám még a madaraktól sem képes megőrizni az állatokat, amelyeket Istennek szentelt, hogyan hihesse hát, hogy méltó a hivatásra, hogy ő és leszármazottai áldottak lesznek? Nyilvánvalóan ezért is kellett az Úrnak olyan gyakran Ábrahámot megerősítenie a saját kultúrtörténeti hivatásába vetett hitében, megmutatkoznia neki, újra és újra ismételtetnie, hogy úgy lesz, hogy az igazság győzedelmeskedik, hogy azt végül is szenvedése árán kiérdemli ő maga és kiérdemlik utódai, népe és mindazok a népek, amelyek áldottak lesznek benne. Ezért volt szükséges, hogy az Isten megerősítse Ábrahám csodába vetett hitét például azzal, hogy neki és Sárának fia születik, jóllehet a természet törvényei szerint ez teljesen valószínűtlen volt. Izsák születése megerősítette Ábrahámot abban, hogy a kultúrtörténeti időnek megvannak a maga külön törvényei, hogy az a maga sajátos mélyértelmű céljait követi, és hogy ezen idő minden kiválasztottja akkor születik, amikor megszületésére szükség van, sem előbb, sem később.

Ábrahám tehát megkapta Izsákot, az ígérlet fiát, leküzdötte magában azt a félelmet is, hogy Isten megbünteti a szolgálójától, Hágártól született fiának, Izmailnak kiűzetése miatt, hiszen Izmailt el kellett távolítani a házból, hogy ne akadályozza Izsákot kultúrtörténeti küldetésének betöltésében. És lám az idegen nép is elismerte Ábrahám igazságát, békés napok jöttek, a megnyugvás napjai, Ábrahám becsülettel kiállt minden próbát, mindig helyesen cselekedett, ahogyan köteles is élni és cselekedni az igaz ember, és az ő Isten előtti, a lét előtti igazsága abban állt, hogy a létre nyitottan is hitt kultúrtörténeti hivatásában, hajlandó volt azt magára vállalni. És Ábrahám, aki korábban minden tartózkodási helyén oltárt emelt Istenének, "tamariszkusz fákat ültete Beérseában, és segítségül hívá ott az örökkévaló Ur Istennek nevét." Oltárt emelni és fákat ültetni két különböző gesztus, amely két eltérő mentalitás ellentétének kiéleződéséről, hangsúlyozásáról tanúskodik; az egzisztáló, az Isten előtti félelemben és rettegésben élő ember és a kultúrtörténeti idő kiválasztottjának mentalitásáról. Hogy az Ószövetségben az oltár mindenekelőtt az istenfélelem, a transzcendens lét és a földi világ közötti distancia képzetét idézi, ezt egyebek között a Jákob lajtorjájáról szóló történet is tanúsítja. Amikor Jákob az égbe nyúló létrán angyalokat látott le-föl járni és magát a hozzá kegyesen forduló Urat, "megréműle annak okáért és mondta: mily rettenetes ez a hely, nem egyéb ez, hanem Istennek háza és az égnek kapuja. És akkor követ állított ottan emlékül és oltáru Istennek." Ami a fákat illeti, a zsidó-keresztény hagyományban az ég és a föld közötti szövetséget szimbolizálják: "A földbe kapaszkodó gyökök és az égi szférához rendelt korona révén a fa ég és föld összekapcsolását jelenítheti meg." (A keresztény művészet lexikona. Corvina. 1986. 91. 1.) A faültetés azt szimbolizálja,

hogy Ábrahám éppen ebben a momentumban bizonyosodott meg annyi megpróbáltatás után az Isten és az ember közötti szövetségben. És éppen itt kezdődik az a történet, amelyet Kierkegaard kiemel Ábrahám egész élettörténetéből, s amelyet lényegében indokoltan emel ki, mert itt gyökeresen megváltozik Ábrahám megpróbáltatásainak jellege. A megpróbáltatás vagy "kísértés" (az Ószövetség ezt a szót használja) próbatételt jelent, minthogy a kísértés szóban a hangsúly éppen a nehézségekre, azokra a csábításokra esik, amelyek minden próbatétel elé kerülő emberre leselkednek. Ha korábban Ábrahám számára főképpen az Isten színe előtt érzett félelme és rettegése, létrenyitottsága, Istennel szemben való gyengesége, a kierkegaard-i értelmezés szerint önmegvetést jelentő istenszeretete *volt legalább is elvben* ez a kísértés, akkor most, amikor megkapta azt, amire annyira vágyott, fenyegetni kezdett (ismét csak elvben, ismét csak mint valamiféle elvont lehetőség) Istennek a kultúra istenével való azonosítása, kultúrtörténeti demiurgosszá való lefokozása, a létről való megfélemezés veszélye.

Talán nem tűnik istenkáromlásnak azt mondani, hogy Ábrahám Istene, ha tisztán emberi szempontból beszélünk Istenről, az Ószövetségben spirituális emberi problémaként jelentkezik, az embernek mint egzisztenciának és kultúrtörténeti személyiségnek a problémájaként, amely problémában egzisztencia és kultúra szüntelen nyitott egymásra, szüntelenül beragyogják egymást, a létrenyitottság a kultúrát, és a kultúra a létrenyitottságot. Ábrahám hite, amelyet Kierkegaard olyan állhatatosan igyekszik intellektuálisan megvilágítani, tulajdonképpen kultúra és létrenyitottság találkozásának ilyenfajta fölragyogása, és ezért maga a hit sem más, mint az ember spirituális problémája.

Az a megpróbáltatás, amelynek Isten alávetette Ábrahámot, amikor Izsák föláldozását kérte tőle, ily módon mély paradox értelemmel bír, és semmiképpen sem végződhetett Izsák *tényleges* föláldozásával, hasonlóképpen ahhoz, ahogy Ábrahám kultúrtörténeti tevékenysége sem vezethetett a létről való tényleges megfélemezéshez. Ábrahám előtt azonban ez a mélyebb értelem csak Jehova hegyén táruult föl. Egyelőre csak azt érezte, hogy Isten kedvéért képesnek kell lennie az embernek mindent föláldozni, amit csak tőle kapott, amivel csak rendelkezik. Mindaz, amivel Ábrahám mint a kultúrtörténeti idő kiválasztottja rendelkezett, Izsákban összpontosult, az ígéretnek, a jövőbeli kultúrának a fiában, az egyszerűült fiúban, amint róla az Isten mondotta, jóllehet az Isten tudta, hogy Ábrahámnak másik fia is van, s akinek sorsáról Isten ugyancsak gondoskodott.

Miként Ábrahám csak sok és hosszú megpróbáltatás után hitte el véglegesen, hogy ő valóban a kultúra kiválasztottja, hogy az ő tevékenységének van értelme és célja, úgy most is csak a kísértésnek magát kiteve, a maga létrenyitottságát mint valami eseményt átélve, ő maga győződhetett meg arról, hogy valóban féli az Istent, hogy soha nem feledkezik meg a maga "félelméről" és rettegéséről". Így bár Ábrahám nem süjtött le a késsel, Ábrahám Istene úgy beszél az áldozatbemutatásról, mint megtörtént dologról: "Mivelhogy e dolgot cselekedéd, és nem kedvezél a te fiadnak, a te egyetlenegyednek: hogy megáldván megáldalak tégedet... mert most már tudom, hogy istenfélő vagy." Tehát Ábrahámnak előzetesen el kellett hinnie a maga kultúrtörténeti hivatását, azután pedig meg kellett győződnie saját létre nyitott-

ságáról ahhoz, hogy megértse, ez a nyitottság nála *kezdetől fogva megvolt*, hogy kultúrtörténeti hivatását a létre nyitottan, istenfélelemmel elteltén teljesítette, hogy *enélkül a belső létre nyitottság nélkül nem lett volna a kultúra kiválasztottja*. Másrészt viszont kultúrtörténeti küldetésének teljesítése nélkül sosem értette volna meg létre nyitottságát, nem látta volna be ezen nyitottság értelmességét, más szavakkal nem szerzett volna léttapasztalatot. Mi hát az egzisztencia, mi is a létre nyitottság? A léttapasztalat megszerzésének azon lehetősége, amely a kultúrtörténeti tevékenységben, annak értelmezése során realizálódik. A kultúra tehát ebben az értelemben, minthogy nem létezhet a létre nyitottság tapasztalata nélkül, közvetítő szerepet tölt be az egzisztenciaként értett szubjektum és a lét között. Most pedig térjünk vissza a kierkegaard-i *Félelem és rettegés*hez.

Miközben Kierkegaard Ábrahám társaságában végrehajtja a maga képzelt utazását Mórija hegyére, a bibliai történetnek egyszerre több parafrázisát adja, a lehető legkülönbözőbb módokon kísérel meg elképzelni Ábrahám áldozatbemutatóját, és ezen parafrázisok egyike sem elégíti ki, mert interpretációjában minden esetben hol Ábrahám, hol Izsák, esetleg mindkettő vagy a hitét veszti el, vagy a másik iránti tiszteletét, szeretetét. "És minden alkalommal, amikor a Mórija hegyére tett képzeletbeli utazása után önmagába tekintett, a fáradtságtól elgyötörtén összetette kezét, és azt mondta: nem élt még a földön Ábrahám nagyságához mérhető ember, és *ki is lehet képes megérteni őt?*" Megjegyezzük, hogy az ószövetségi történet kierkegaard-i parafrázisainak mindegyike, ha azokat Ábrahámnak, a hit atyjának és Izsáknak, az ő szellemi utódjának az alakjától elvonatkoztatjuk, pszichológiailag tökéletesen hitelesek: az adott helyzetben a mindennapi ember csak így tudott volna gondolkodni, érezni és cselekedni, Ábrahám és Izsák azonban semmiképpen sem. És ha Kierkegaard, aki elismerte, hogy nem képes megérteni Ábrahámot, csak azt mondta volna, hogy az általa ajánlott értelmezések eltávolítanak Ábrahám történetének értelmétől, és nem visznek közelebb hozzá, érdeme már akkor is nagyon jelentős volna. De miközben Kierkegaard elismeri önmagának Ábrahám megértésére való képtelenségét, erőfeszítéseit nem adja föl, hiszen nem lehet az, hogy az emberi, ha még annyira rendkívüli, nagyszerű, magasztos is, érthetetlen, értelmezhetetlen legyen!

De hát miért vezetnek Kierkegaard értelmezései ilyen elfogadhatatlan eredményre? Az előbbieken azt állapítottuk meg, hogy amikor Kierkegaard indokoltan elválasztotta az emberi szubjektivitást a természeti időtől, a jelenségek világától, egyben kiemelte azt az egyetemes emberi, kultúrtörténeti időből is. Abból indult ki, hogy Ábrahám elszigetelt szubjektum, hogy csupán egzisztál, és mint egzisztáló lény kénytelen állandóan Isten kedvéért, a lét szempontjai szerint föláldozni mindazt, ami a világon kedves neki, korábbi hazája, háza, rokonai iránti vonzalmát, és végül a fia, öregségének egyetlen vigasza iránti szeretetét, azt a reményét, hogy emléke élni fog a jövőendő nemzedékben. Ki hát akkor tulajdonképpen Ábrahám Istene, aki ilyen borzalmas áldozatot követel tőle, aki maga iránt szeretetet követelve, nem engedi meg az emberszeretetet? Ábrahám az első kierkegaard-i parafrázis szerint olyan magyarázatot kénytelen adni Izsáknak, aki nem érti, miért nem kíméli Isten az ő fiatal életét, szép reményeit, hogy ő, Ábrahám

*bálványimádó*, hogy Izsák fölálldozása egyáltalán nem Isten parancsa, hanem az ő bálványimádó akarata. És Izsák félelmében így kiáltott föl: "Ábrahám Istene! Szánj meg engem! Ha nekem nincs atyám a földön, légy te az én atyám!" Izsák elveszíti igaz életű földi atyját, most már nincs senkije sem Istenen kívül, a szeretet fölálldoztatik az egzisztencia érdekében. De hát az Istenbe vetett hit ez esetben csaláson alapul, és mit ér az ilyen hit? A második parafrázis szerint Ábrahám, aki mindent úgy tesz, ahogy az Úr parancsolta, aki fölemeli a kést, és megpillantja a kost, a próbatételt követően megingott hitében, "*nem tudta elfelejteni, mit követelt az Úr tőle*". A negyedik parafrázis szerint Izsák vesztette el a hitét, aki meglátta, "*milyen görcsösen szorult össze a kétségbeeséstől atyjának bal keze, miközben a kés után nyúlt, hogyan futott végig remegés az egész testén.*" Kierkegaard szellemében mintegy azt mondhatjuk, *nem tudta elfelejteni, mit követelt atyjától az Úr*. A harmadik parafrázis szerint nem Isten követeli Ábrahámot Izsák fölálldozását, hiszen Isten nem lehet szörnyeteg, maga Ábrahám találja ki, hogy fölálldozza szeretett fiát, és aztán nem tudja eldönteni, bűn-e, vagy sem, Istennek adni legfőbb kincsét, és nem lel többé nyugalmat.

Nem lel nyugalmat maga Kierkegaard sem. Hogyan lehet összeegyeztetni a lét egésze nevében mindent fölálldozó egzisztenciális készséget, a bosszúálló, a mindenható Istenbe vetett hitet a könyörületes Istenbe, a szeretet Istenébe vetett hittel? Hogyan lehet összeegyeztetni az önmegvetést, a teljes önmegtagadást az emberi iránti tiszta szeretettel, önmagunknak a szeretet által való megerősítésével? Kierkegaard Ábrahám hitének olyan értelmezését adja, amelyet maga is abszurdnak tekint: "Mit is tett Ábrahám? ... Ráült a számarra, és lassan elindult az úton, és közben nem szűnt meg hinni, *hitte, hogy az Úr nem követeli tőle Izsákot*, jöllehet ő kész volt meghozni az áldozatot, ha erre szükség lett volna. *Az abszurditás erejében hitt.*" Kierkegaard hitfelfogása tehát a *credo quia absurdum*, hiszen Tertullianushoz hasonlóan arra a következtetésre jut, hogy csak a valószínűtlenben, az abszolút lehetetlenben, az értelmetlenben, az abszurdban lehet hinni, "vagy vajon nem abszurd volt-e föltételezni, hogy az Úr, aki éppen akkor követelte Ábrahámot az áldozatot, a következő pillanatban eláll követelésétől?" Ábrahám nem értheti helyzetét, mint egzisztáló lény nem tudja mi értelme van a szülőföld elhagyásának, fia fölálldozásának, de hisz, nem abban, hogy valamikor majd megtalálja ezt az értelmet, hanem abban, hogy egyszer majd minden megváltozik, hogy nem lesz bánat és borzalom, hanem öröm lesz, mert az egzisztáló, a magát megtagadó lény számára a hit tökéletesen abszurd dolog.

A kierkegaard-i *credo quia absurdum*-ot a filozófiatörténetben általában úgy magyarázzák, mint valamely pozitív következtetést, mint valamilyen végső igazságot, amely az ő filozófiai álláspontjának a lényegét alkotja. Mit is ír ezzel szemben maga Kierkegaard saját következtetéséről: "*És mégis nem értem Ábrahámot, végeredményben semmit sem tudok eltanulni tőle. De hiszen Kierkegaard éppen ezzel kezdte Ábrahám történetének értelmezését! Ha Kierkegaard kénytelen elismerni, hogy nem tudja Ábrahámot megérteni, az azt jelenti, hogy szándéka befejezetlen kísérlet maradt, hogy meghaladja erejét Ábrahám történetének értelmezése. Ha Kierkegaard kénytelen elismerni, hogy semmit sem tud eltanulni Ábrahámotól, az azt jelenti, hogy*

az ószövetségi történetek példaszzerűségének élményétől áthatottan is, attól a meggyőződéstől mozgatottan is, hogy azok rendeltetése éppen abban van, hogy megtanítsák az embert, bármely embert az emberi problémák hiteles értésére, ilyen értés az ő értelmezésében nem adódik. Elfogadható és magát Kierkegaard-t is kielégítő értelmezést az ő elemzése azért nem eredményezhetett, mert az egzisztenciával olyan szeretetet állított szembe, amely semmiféle közvetítő szerepet nem játszik az ember és a lét között. Hiszen a szeretet, az atyának a fia iránti családi szeretete, a felebaráti szeretet, a nép, a nemzet szeretete Kierkegaard számára olyan általános erkölcsi kötelezettség, amely, amint írja, "*immanensen* önmagában nyugszik, önmagán kívül semmit sem tartalmaz, ami külső célja lehetne. Éppen ellenkezőleg ő maga válik céllá minden rajta kívül álló dolog számára..." Más szavakkal Kierkegaard nem lát a felebaráti szeretetben kultúrtörténeti végeredményt, olyan elvet, amely az Ó és az Újszövetségben az istenszeretetből eredeztetik, amely alkalmas kifejezését abban találja meg, hogy a vallási és erkölcsi kötelezettséget *isteni* parancs formájában rögzíti. Ha a felebaráti szeretet lényege szerint immanens volna, ha normája nem foglalná magában az Istenre való utalást, akkor nemcsak az válna abszurdá, hogy az Isten nem kívánta Izsák *tényleges* föláldozását, hanem teljesen értelmetlenné válna az is, hogy egy olyan igaz, istenszerető ember, mint Ábrahám egyáltalán képes volt annyira szeretni azt, amiben nincs Isten, ami nem kapcsolódik a transzcendenciához, amiben nincs semmi, ami külső célja lehetne. A kierkegaard-i értelmezés ugyanakkor ellentmond, mintegy ellenáll immanens szeretetfölfogásának, hiszen olyan tragikus pátozzsal, olyan együttérzéssel, olyan értően írja le Ábrahámnak a fia iránti szeretetét. Vajon mi készíteti Kierkegaard-t, hogy művészi pátozzsáról megfélelkezve, úgy beszéljen a morálról és a felebaráti szeretetről, mint amelyek csak immanens lényegűek lehetnek? A helyzet az, hogy Kierkegaard igen érzékenyen reagál arra a kultúrtörténeti tényre, hogy az erkölcs, az etika a szekularizált államokban immanenssé, önmagába zárulóvá válhat és válik. Hegellel szemben nagyon is indokoltan nem akarja a társadalmat, az államot olyan "öntudatosan erkölcsi szubsztanciának tartani, amelyhez *isteni tulajdonságok* tartoznak." Helyesen érezte, hogy a hegeli filozófiai konstrukció ezen a ponton a létfelejtésnek, a léte orientáltság elvesztésének, a kultúra bálványozásának veszélyét rejt magában, vagyis éppen azt a veszélyt, amelyet az áldozatát meghozó Ábrahám sejtett meg. Azt kell mondani, Kierkegaard-nak teljesen igaza volna, ha nemcsak Hegelnek az államról mint *isteni* szubsztanciáról alkotott elképzelését utasította volna el, hanem ha képes lett volna elutasítani azt az elképzelést is, amely az erkölcsöt, a szeretetet, az államot egészükben véve a családban, a polgári társadalomban megtestesült valóságként, szubsztanciaként kezeli. Ezt a lépést azonban Kierkegaard nem tette meg. Hegelhez hasonlóan, bár ellentétes előjellel, úgy beszél az általánosról, a szeretetről, az erkölcsről, az államról, mint valóságról, realitásról, a társadalmat, az államot lényegénél fogva szekularizált intézménynek tekinti, és föltételezi, hogy eleve hazugság és esztelenség a kereszténység támogatójává kikiáltani. Ez a kétségtelenül a hegelinél nem kevésbé hibás elképzelés arra készíteti Kierkegaard-t, hogy az etikai szempont teológiai fölszámolásának szükségességére következtessen.

"Az etikai általános és mint ilyen, valóban isteni" - így, mintegy munkahipotézisként elfogadva Hegel érvelését, vezeti be Kierkegaard az Isten előtti abszolút kötelesség témáját. Teljesen indokoltan jegyzi meg, hogy az etikaitól, a felebaráti szeretet kötelességétől nem lehet eljutni az istenszeretethez. "Isten láthatatlanná válik, észrevehetetlen ponttá zsugorodik, erőtlén gondolatát csökevényesedik". - írja. Ez ismét csak arra készíti, hogy az etikai teológiai kiköszöbölésére törekedjen. Pedig abból, hogy az etikai általános, egyáltalán nem következik, hogy *föltétlenül* isteni is, és ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy ami általános, az soha nem lehet isteni, nem lehet nyitott a létre, nem közvetítheti a létet olyan mértékben, amilyen mértékben az kultúra.

Gondolatmenetünk végére érve, megjegyezzük, hogy az ószövetségi történetek, amelyekben a kultúra bálványozásának veszélye csak mint valamely teljesen elvont lehetőség jelentkezik, az ellentétes veszély pedig, a kultúrából kihullás, a róla megfélekedés, a vele való rejtett vagy nyílt szembekerülés veszélye még egyáltalán nem tudatosult, annak a sajátos fikciónak a jegyében állnak, hogy hordozóiban a kultúra, a tradíció mintha magától értetődő módon működne, mintha elegendő volna a kultúra ölében születni, mintha a kultúra szellemi vonzáskörén belül születés, a vele való közvetlen személyes érintkezés valamiféle garanciát adhatna ahhoz, hogy a kultúra ügyének szolgálatára álljunk, vagy legalábbis a kultúra ügyének szolgálatát ne ellenezzük, komolyan ne akadályozzuk. Ma már tudjuk, hogy mindez önmagában nem elegendő, hogy a kultúrát a maga normatív voltában mindezek felül szuverénen és öntudatosan vállalni is kell.

\*

Benyik György véleményére reflektálva, mindenekelőtt arra a pontos megjegyzésre szeretnék kitérni, hogy munkámban "egy előzetes koncepció alapján" igyekszem értelmezni Kierkegaard művét, és hogy "értelmezésemnek kiindulópontja egy sajátos egyedi kultúrafogalom, mely meghatározza értelmezésemet. Értelmezésemnek valóban az volt a célja, hogy egy előzetes koncepció segítségével (a Fejér Ádám által kidolgozott kultúrtörténeti koncepcióról van itt szó) megfejtsem, megvilágítsam azt a rejtélyt; amelyet számomra az — egyszerre nagy élményt nyújtó és kérdéseket, kételyeket ébresztő — kierkegaard-i *Félelem és rettegés* című mű jelentett. Föltételezem, hogy ezen koncepció segítségével be lehet látni és be lehet mutatni egyfelől azokat a mély ontologikus okokat, amelyek a dán gondolkodót saját credo quia absurdum-tételének elfogadására, az emberekkel szembeni etikai, individuális kötelességének az Isten előtti kötelességgel való szembeállítására készítették, másfelől pedig úgy gondoltam, rámutathatok azokra a megint csak nem kevésbé mély okokra, amelyek nem engedték meg Kierkegaard-nak, hogy saját következtetéseit véglegesnek tekintse. Itt szeretném megjegyezni, hogy azért nem tudom teljes mértékben elfogadni Benyik Gy. azon kritikai megjegyzését, amely szerint munkám föltétlen hiányossága volna, hogy nagyon kevés szó esik benne Kierkegaard gondolkodásának háttéréről, a dán protestáns teológiai gondolkodásról, mert általában véve nem tartok kielégítőnek olyan magyarázatokat, amelyek azt a

gondolatot sugallják, hogy egy filozófus, teológus vagy szépíró gondolkodásának, problémalátásának legmélyebb gyökerét, hátterét egy bizonyos egyházi tanításhoz tartozásában kell keresni. (Mindez hasonló mértékben vonatkozik azokra az elemzésekre is, amelyek minden szellemi-kulturális sajátosság valamiféle "ősokát" hajlamosak látni a gondolkodónak vagy a művésznek egy bizonyos társadalomhoz, szociális csoporthoz, politikai párthoz vagy földrajzi környezethez, illetve stílushoz, iskolához stb. való tartozásában.) Emiatt nem vitatkozom ilyen elemzésekkel és nem csatlakozom hozzájuk. Úgy vélem, hogy manapság csak az ontikus kultúrtörténeti koncepció (amelyet igyekeztem a lehető legközérthetőbben szemléltetni, amellyel kapcsolatban igyekeztem megmutatni, hogy az Ábrahámról szóló ószövetségi történetben a kultúra, a történelem transzcendens, a természetben vagy az életem kívül álló elvként működik, valamint hogy a kultúra, a hagyomány, az atyák hagyatéka az emberlét értelmezésének valamiféle nem individuális, nem egzisztenciális tapasztalatának tekintendő, és hogy a kultúra közvetítő szerepet tölt be az egzisztáló és a lét között) képes kellőképpen mély és a műhöz méltó interpretációkat létrehozni. Meg akarom jegyezni, hogy ha nekem ez nem sikerült, annak semmiképpen sem a koncepció az oka, mert a koncepció lényege szerint "műszerű", a művektől nem szakad el, nem absztrakt, bár az általánosítás igen magas fokát képviseli, mert a mű számára semmiképpen sem jelent valamiféle Prokrusztész-ágyat.

Indokoltnak tartom azt a kifogást, hogy írásomnak nincs kitekintése Kierkegaard szellemi utódai, Karl Barth, illetve Karl Rahner teológusok felé, bár nem gondolom, hogy egy ilyen kitekintésre azért kellett volna vállalkoznom, hogy dolgozatomban ne keltse azt a benyomást, mintha — ahogy Benyik Gy. írja — én fedeztem volna föl Kierkegaard hitfogalmának újszerűségét. Bár Rahnerre és a II. Vatikáni Zsinatra ebben a vonatkozásban nem hivatkoztam, mégis amikor arról írtam, *hogyan magyarázzák általában a filozófiatörténetben Kierkegaard hitfogalmát*, abból, úgy hiszem, egyértelműen kiderült, hogy egyáltalán nem tartom saját érdememnek fölfedezését: hiszen nem lehet magyarázni azt, ami nincs fölfedezve. Főladatom csupán az volt, hogy a kultúrtörténeti koncepció fényében megmutassam, mi módon jutott Kierkegaard a maga hitfogalmához, miért volt ez elkerülhetetlen, és miben állt az ő föltétlenül szükséges, mindenképpen elkerülhetetlen, és azt kell mondani, hogy saját maga és a gondolkodástörténet számára releváns tévedése.

Benyik György megjegyzését azért tartom indokoltnak, mert Barth és Rahner mint Kierkegaard szellemi utódai értelmezik Kierkegaard problémáit, értelmes következtetéseket vonnak le belőlük, és ily módon *közvetlenül* kapcsolódnak hozzá (ami például Sartre esetében egyértelműen nem állítható). Így például K. Rahner *A hit alapjai* című könyvében (Bp., 1985. Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia. Ford.: Endreffy Zoltán) "A transzcendentalitás és a transzcendencia történelmi közvetítése" című fejezetben azt állítja, és lehet, hogy éppen az egzisztencia kierkegaard-i túlértékelése, a történelem, a kultúra transzcendens voltának közvetítő szerepének el nem ismerése ösztönzi erre — hogy a történelem végeredményben éppen magának a transzcendentalitásnak a története, és megfordítva: *az ember transzcendentalitása nem fogható föl a történelemtől függetlenül létező, átélhető, tapasztalható és reflektálisan megismerhető képesség-*

ként." /161.1./

Ez az állítás látszólag tökéletesen megfelel annak a történelem- és kultúrafölfogásnak, amelyet munkám kiindulópontjául választottam. Csakhogy amikor Rahner kinyilatkoztatástörténetéről beszél, arról, hogy "kinyilatkoztatás sosem következhet be másképp, mint a *kinyilatkoztatásra hallgató ember hitében*" /163.1./, akkor a hit nála a történelmen kívül helyezkedik, mintha megelőzné a történelmet, "előzetes létmegértésnek" mutatkozik, és emiatt akarva-akaratlanul mégis csak az egzisztáló szubjektum, a létrehozott, a létre kérdező ember kompetenciájába kerül, a hitnek "transzcendenciaeseményként fölfogotttörténelmi, kultúrtörténeti vonatkozásai eltűnnek vagy legalább is elmosódnak. Többek között én azért nem neveztem Istennek a kultúrtörténetet (B.Gy. ezt kifogásolja), mert azt a különbséget akartam hangsúlyozni, ami létezik a lét tapasztalatát közvetítő (isteni) történelem és az (Isten által) létre nyitott, létre kérdező, de "előzetes létmegértéssel", veleszületett, kulturális-történelmi élmények híján is megfogamzó hittel nem rendelkező egyes ember egzisztenciája között. Azt gondolom, azért kell ezt tennem, mert (amint Rahner példája is mutatja) még abban az esetben is, ha verbálisan elismerjük a történelmet, a történelmi értelemteljesülési folyamatot (a történelem teophániáját) mint olyan "közeget", amelytől az embert, az egzisztenciát nem szabad elkülöníteni, az "előzetes létmegértés"-képzet behozatalával pontosan azt tesszük, ami nemcsak a kultúra, a történelem leértékeléséhez, hanem a kultúra, a történelem tagadásához vezet, hiszen az Rahner szándéka ellenére fölöslegesnek mutatkozik.



## EGZISZTENCIA ÉS KULTÚRTÖRTÉNET

/A Názáreti Jézusról és követőiről/

Amikor Jézus a Getszemáni kertben az áruló Judás és az elfogatására küldött poroszlok érkezését várja, nyilvánvalóan szorong, egész lényében megrendülten éli át életútja és léte értelmetlenségének hirtelen, korábban nem tapasztalt súllyal rászakadó tudatát. Ezért izzad véres verítéket, ezért kéri a mély álomba merült tanítványokat, virrasszanak együtt vele, és ezért fohászkodik úgy, hogy "Uram, ha lehetséges, múljk el tőlem ez a pohár." Az emberi egzisztencia, az ember eleve adott létrenyitottsága mutatkozik meg itt a lehető legközvetlenebbül, a lehető legteljesebb tisztaságában. Az egzisztencia egyfelől végletes elesettséget, nyomasztó magára hagyatottságot jelent, de egyben azt is, hogy az ember a világ minden dolgán túlmutató igazságnál, a létnél nem adhatja alább. Azért szenved, mert ha igazán jól érti magát, kevesebb nem elégedhet meg, és azért is, mert soha nem lehet magával, teljesítményével kellőképpen elégedetlen, noha magára hagyottan, kizárólag a maga erejéből, a kultúrától megfosztottság állapotában soha nem lehet képes valóban jól érteni magát.

Szorong természetesen bármely, a sorscsapások alatt roskadozó tragikus hős is. Esetükben azonban a tulajdonképpeni egzisztenciális megrendülést többé-kevésbé elfedi a bukásban is világosan kifejeződő heroikus teljesítmény, a tragikus szituáció azon sajátos esztétikai értelmezése, amely mindig valamiféle kulturális közeg meglétét feltételezi, valamiféle kulturális előföltéves kétségbe nem vonható érvényére utal. A tragikus bukás hitek, remények összeomlását, életutak derékba törését, a boldog elégedettség, a harmónia világának visszavonhatatlan fölszámolását jelenti, s a hős maga helyzetében aligha találhat vigasztalást, de bármilyen történetjé is vele, a hős mindig hős marad, sorsa éppen az események hatására magasztosodik példává, a katarzis bekövetkezéséről mindig föltétlenül gondoskodik a tragikus események által soha nem érintett kulturális háttér szilárdsága.

Igaz, az 19. század romantikus relativizmusa meg századunk groteszk és abszurd szemlélete megingatta a kultúra föltétlenségének kritikátlan hitét, illetve annak föltétlen életbeli érvényét eleve kétségessé tette, mégis korunknak a tragédia koncepcióját nélkülöző vagy elutasító alkotásai sincsenek híján a kultúrára utalásnak: a groteszk, az abszurd vagy a naturális, a romantikus művek a maguk sajátos esztétikai-poétikai eszközeivel éppen a kultúra gyengeségére vagy hiányára utalnak, éppen az így előállt helyzetnek, a kultúrától megfosztottság állapotának abnormitását érzékeltetik. Akár élvezi a kultúra védelmét az esztétikai alkotásokban ábrázolt emberi sors, akár híján van annak, a kultúrmiliőt a művészi alkotás az emberi lét elidegeníthetetlen részének tekinti, és az egzisztenciális megrendülést megtapasztaló embert vagy önmagánál többnek, hősnek, vagy önmagánál kevesebbnek, száználmas groteszk figurának mutatja. A kultúrtörténeti által ránk hagyományozott szövegek tanúsága szerint Jézus az egyetlen, aki minden kulturális közvetítéstől szabadon, bármiféle kulturális allúzió nélkül éli meg létrenyitottságát, létbevetettségét, aki

heroikus allűröktől, ambícióktól vagy gyötrő önleértékeléstől szabadon viseli emberségét.

Jézus alakjának evangéliumi ábrázolásában hiába keresnénk az ott történeteket relativizáló, valamely meghatározott kulturális közeghez kötő vonatkozásokat, ugyanakkor nincs szó arról, hogy Jézus maga álláspontjának egyetemessége érdekében, az emberiség egészének képviselésére törekedve, elhatárolni igyekezze magát korának, kultúrájának sajátosságaitól. Első látásra szinte érthetetlen, már-már titokzatos dolog, hogy a maga Messiás-szerepének, Krisztus voltának annyira sajátos, a zsidó nép által támasztott követelményeknek nyilvánvalóan nem megfelelő értelmezést adó Jézus miért akar mindenáron ennek a népnek a tanítója lenni, miért ragaszkodik az "Írás beteljesítéséhez", miért kíván föltétlenül szembenézni az itt nyilvánvalóan rá váró végletes megpróbáltatásokkal. Bármennyire blaszfémikusnak tűnik, a helyzet megértése céljából mérlegelnünk kell azt a képtelen lehetőséget, vajon miért várta meg a Mester a katasztrofális végkifejletet, miért nem ment a többi népnek hirdetni az evangéliumot, úgy, ahogy nem sokkal később majd a Szentlélektől megvilágosítva tanítványai, a későbbi apostolok mennek, és ahogy megy az a Pál apostol is, aki a Mestert magát nem ismerte. Az antik Mediterránium más, a zsidó Messiást nem váró népei minden bizonnyal szíves érdeklődéssel fogadták volna a messzi földről hozzájuk érkező vándorprédikátort, számukra nem okozott volna akkorra csalódást az a tanítás, hogy a Mester által hirdetett ország nem evilágból való, s hogy érte anyagi eszközök igénybevételével, fegyverrel küzdeni nem kívánatos, mert mint a poroszlóktól őt megvédeni igyekvő Péternek mondja, "ki kardot ragad, kard által is vész el".

A különös helyzet egyedül lehetséges magyarázata az, hogy a Názáreti Jézus, aki tanítványainak tanúsága szerint minden ember megváltója, az egész emberiség bűneiért halt meg a kereszten, szilárd helytállásával, föltétlen helyben maradásával az antik zsidó kultúrán belüli elvárásoknak kíván megfelelni, hogy a zsidó kultúra intencióinak beteljesítőjeként, hogy kizárólag ezen kulturális szerep vállalásának révén kényszeríti ki a megváltás misztériumát, tapasztaltatja meg a történeti útjának egy bizonyos pontjára jutott emberiséggel az egzisztenciát, lényünk megrendítő létrenyitottságát a maga tisztaságában és közvetlenségében. Nemcsak a sötét gűny és az ostoba félreértés kifejeződése tehát a keresztfára kifüggesztett fölirat, amely szerint a Názáreti Jézus "a zsidók királya", hanem olyan mélyebb igazság is, amelyről a fölirat szerkesztőinek valójában nincs fogalmuk, s amely a szomorú tények kétségbevonhatatlansága ellenére a csúfolódók ellen fordul.

Jézus alakjának és föllépésének a maga nemében nagyon is nyilvánvaló kultúrtörténeti vonatkozása utólagosan, másodlagosan kérdésessé csak azért válik, mert esetében — semmi máshoz nem hasonlítható módon — megmutatkozik egzisztenciális megrendülésnek és kultúrtörténeti szereptudatnak a gondolkodást zavarba ejtő föloldhatatlan ellentéte. Jézusnak magának és a róla szóló Evangéliumnak a kultúrtörténet más képviselőjéhez vagy más kultúrtörténeti alkotásokhoz képesti megkülönböztetett szerepét viszont éppen az magyarázza, hogy ezen ellentét föloldhatatlansága itt mutatkozik meg, hogy bár mindmáig ezt a tényt kellő módon nem reflektáltuk, egzisztencia és kultúrtörténet föloldhatatlan, de el nem hárítható, ki nem küszöbölhető ellentéte az elmúlt kétezer évben gondolkodásunk és

életberendezkedésünk alappillérévé vált. Amikor Jézus Krisztust a hagyománynak engedelmeskedve az élő Isten fiának mondjuk, amikor vele kapcsolatban azt állítjuk, hogy Isten a Fiú személyében emberré vált, akkor a teológia nyelvén ezen ellentét áthidalhatatlanságáról mint az emberlét végső problémájáról beszélünk, arról, hogy az embernek létével adott és csupán a lét teljességében értelmezhető föladata ezen pozitív módon meg nem ragadható ellentét hordozásában áll.

Egzisztenciális nyitottságnak és konkrét szituációkhoz kötődő kultúrtörténeti szerepnek a szembenállása nemcsak Jézus történetét, hanem a zsidó hagyomány egészét jellemzi. Mózes könyveitől az Evangéliumokig minden ennek, a lehetséges kultúrtörténeti pozíciókat relativizáló ellentétnek a jegyében áll. De ha a fia föláldozására készül s ebben a vonatkozásban az evangéliumi történet előképének tekintett Ábrahám esetét vetjük egybe az áldozatot ténylegesen meghozó Jézus történetével, kiderül, hogy a Biblia összes korábbi könyveivel szemben ezen ellentét egybetartása — egyfelől az egzisztenciális nyitottság őrzése, másfelől a kultúrtörténeti szerep betöltése — ettől kezdve mindenki számára, legalábbis a létproblémák intellektuális kifejtésének megoldásáig, lehetetlenné vált. Mint azt az Istennel kötött szövetség képzete jelezte, a zsidó kultúra specifikuma egzisztencia és kultúrtörténet mozzanatainak megütköztetésében állt, de a szövetség egyben ígéret is volt arra, hogy a nép szellemi vezetői mindvégig képesek maradnak az ellentét kezelésére, a szembenálló mozzanatok egybetartására. Jézus föllépése pedig annyiban jelentette az addigi "ő szövetség" helyébe "új szövetség" állítását, amennyiben az időközben föltárult szélesebb horizontra tekintettel úgymond Isten ígéretet adott az emberi mérlegelő képességet immár nyilvánvalóan meghaladó föladatnak a lét rendje szerinti értelmes eligazítására. Az ó- és újszövetség közötti szempontváltást az magyarázza, hogy míg az archaikus zsidó társadalomban a viszonyok spontán kialakulásának, hagyományelvű eleve elrendezettségének megfelelően a kultúra az időnkénti válságok, a számtalan konfliktus ellenére valamiféle, a dolgokhoz kötött és tőlük el nem oldható biztosítéknak tűnt, az "országát nem evilágból valónak" mondó Jézus számára közvetlenül megmutatkozott a kultúrának a dolgok ellenében való volta, lényegi normajellege, dologi bebiztosíthatóságának illuzórikussága, a szabad személyes választásokat igénylő megalapozása.

A Názáreti Jézus tanításának értelmét, föllépésének jelentőségét az itt vázolt körülmények miatt rendkívül nehéz, nehezebb, mint azt föltételezni szokás, körvonalazni. Az új szövetség megkötését kinyilvánító, s ezáltal a régi hatályát megszüntető, de magát változatlanul egzisztenciális nyitottság és kultúrtörténeti elkötelezettség személyes egybekapcsolódásához tartó Mester egyszerre új vallás alapítója s a zsidó társadalom, a zsidó kultúra széthullása előtt a zsidó hagyomány utolsó teljesértékű kinyilvánítója. Miközben személyének lenyűgöző vonzásával tanításának követésére szólít föl, tökéletesen nyilvánvaló, hogy nincsen mód személyes lehetőségeinkkel az Istenember példáját követni, a föllépésében kifejeződő intenciók gazdagságát kimeríteni. Téved Nietzsche, amikor a kereszténységet igazságtalanul megvádolva, Jézust az egyetlen igazi kereszténynek nevezi, mert ő több volt mint bármelyik keresztény, azaz Krisztus-követő lehetett, ő maga volt a Jézus Krisztus. Nietzsche tévedése természetesen nem alkalmi, jelentéstelen félreértés, a múlt század második felének kiváló gondolkodója az imitatio Christi,

a krisztusi életszentség utánzásának, követésének a középkorban kialakult eszméjét viszi ad absurdum. Míg az első keresztények Krisztus második eljövételéhez, az ő országának megvalósulásához kötötték tanításának beteljesülését, s a jelen körülmények között óvakodtak alakjának, sorsának utánzásától (például Péter, akit mesteréhez hasonlóan keresztre feszítettek, kérte, fejjel lefelé állítsák föl a keresztet, mert nem érezte magát méltónak a szimbolikus jelenet megismétlésére), a kereszténység államvallássá nyilvánítását, a keresztény kultúrák kialakulását, a társadalom keresztény berendezkedését követően, amikor Isten országának várása megszűnt az egyes hívők ügye lenni, a hit oly mértékben spiritualizálódott, miszticizálódott, interiorizálódott, annyira a személyes üdvözülés kérdése került a hangsúly, hogy mindez kíváncsi, dicséretesnek, a komor teokratikus berendezkedés üdítő ellensúlyának tűnt.

De téved az a fölfogás is, amely a helyes arányok fönntartása címen az őskeresztény mentalitást idealizálja. Nem lett volna értelmes mesterségesen egybetartani azt, ami személyes emberi erőfeszítés révén nem volt egybetartható, aminek emberi egybefoghatatlansága a norma kinyilvánításával egy mozzanatban kifejeződött. Vajon mire lett volna jó az emberi képességeknek a mozdulatlan várakozás állapotában bekövetkező makacs megbénítása, a mindenre süket és vak csodavárás, ha annak az isteni szándék evilági munkálkodása, a várakozást beteljesíteni hivatott kultúrtörténeti folyamat megakasztása lett volna az ára? A keresztény kultúra alakítását, a kereszténység múltbeli államvallássá válását elutasító, történelmi tévedésnek minősítő és az őskeresztény mentalitás visszaálmódását célzó fölfogás a kereszténység felemás, nem eléggé következetes bírálataiban gyökerezik. Nem szükséges, mert oktalan dolog a kereszténység történetének akár egyetlen szakaszát is sommásan elítélnünk, viszont annál inkább szükséges a kereszténységet teljes egészében történeti viszonylagosságában látnunk, s ennek érdekében Jézus alakjától világosan elválasztanunk, Jézus alakját, anélkül, hogy ezáltal a keresztényeket pusztán keresztény voltuk alapján bármiben is elmarasztalnánk, a kereszténység fölé emelnünk. Jézus több, mint a kereszténység, mert olyan normák képviselője hív föl, amelyek teljesítése csak egy szűkebb horizonton, a zsidó kultúrán belül tűnt lehetségesnek, s amelyek teljesítése az ő föllépését követően — mint azt Jeruzsálem, a Templom pusztulása, az ókori zsidó állam széthullása jelzi — a zsidóság számára is lehetetlenné vált. És Jézus egy másik vonatkozásban is több, mint a kereszténység, mert az őt vallásalapítónak tartó és az ő második eljövételének misztikus várakozásában élő vagy az ő életszentségét megközelíteni akaró keresztények eleve nem vehetik valóban kritikus mérlegeléssel szemügyre a Mester föllépésének az ő horizontjukon túlmutató kultúrtörténeti távlatait.

Jézus alakjának, kultúrtörténeti jelentőségének vizsgálata azt mutatja, hogy a mester keresztalálának kultuszára alapított keresztény vallás és a keresztény társadalom nem az, aminek a keresztény önértelmezés hajlamos időnként föltüntetni vagyis nem az ő tanításainak beteljesítője, hanem valamely történetileg szükséges átmeneti állapot a két évezreddel ezelőtt érvényét vesztt őszövétség és azon újszövétség között, amelyre az Evangélium szavai szerint az egész emberiség ígéretet kapott. Bármennyire elidegeníthetetlen része a keresztény tanításnak Krisztus második eljövetele, a Golgothán történeteket majdan lezáró utolsó ítélet, a kereszté-

nyek szemléletében az Emberfiának megrendítő kudarcát megtévesztően elfedi a megváltás misztériuma, az elképzelt megdicsőülésnek, a remélt kultúrtörténeti beteljesülésnek a múltbeli eseményekre való önkényes visszavetítése. Igaz, nyilvánvalóan értetlen, de semmiképpen sem alaptalan az a kritika, amely a haldokló Jézus fölkiáltásában: "Én Istenem, én Istenem, miért hagyta el engem?" a keresztény hit cáfolatát, lelepleződését, értelmetlenségének bizonyítékát látja. Ugyanis arról van szó, hogy a kultúrtörténetileg új elvekre épülő társadalom alapjait megerősíteni, a hitbuzgóságot fokozni törekvő kereszténység – a tényleges kultúrtörténeti arányokat eltorzítva – a kudarcot, a bukást valóban óhatatlanul megdicsőülésnek, valamiféle megoldásnak, sikernek tüntette föl, és a méltatlan sorsra jutott, a mártíromságot szenvedő Jézust a keresztényi türelem, engedelmesség és megbocsátás szellemében példává emelte, a hívők számára példájának önkéntes követését javasolta. Ezen cserének, a történetek szubjektív, misztikus átértelmezésének alkalmas eszköze volt a Jézus által föltárt eszkatologikus távlat spiritualizálása. A keresztény mentalitás igen gyakran megfélemlszik arról, hogy Jézus "nem evilágból való", országa semmiképpen sem a túlvilágon van, ezen országnak nem szükséges a túlvilágon lennie pusztán amiatt, hogy az, mint Jézus mondta, valóban nem evilágból való. Minthogy tarthatatlan eszmetörténeti képtelenség a Názáreti Jézus szavait platonista kulcsban érteni, a nem evilágból való ország hallatán nem a dolgok világától elkülönült eszmevilágra kell gondolnunk, hanem a kultúra személyes vállalást igénylő, személyes vállalások által érvényesülő normavoltának krisztusi tapasztalatával összhangban arra a történeti léttapasztalatra, amelynek érvényesülése normaértő és normatisztelő emberek erőfeszítése révén – a dolgok világától való különbözőzése ellenére is – evilágon várható.

Egyfelől a kultúra személyes döntésre alapozó normajellegének az evangéliumi időkben bekövetkezett megtapasztalása, másfelől ezen tapasztalat jövőbeli intellektuális belátása közötti időszakban, tehát a kereszténység korában az emberlét kérdésének az a fajta, a kultúrtörténeti távlatokat összemosó spiritualizálása volt a kultúrtörténeti folyamat fönntartásának, az igazság evilági érvényesítésének egyedül lehetséges módja, amely a keresztény tanítást jellemezte. A kereszténység azonban csak ott verhetett gyökeret, a keresztény kultúra csak ott bontakozhatott ki, ahol az előző évezredek kulturális-civilizációs tapasztalata ezt a spiritualizálását nem nehezítette, ezen történetileg termékeny fikció elfogadását nem akadályozta. Az individuális kiválóság, az individuális teljesítmény jelentőségét leértékelő önfeláldozó keresztény szeretet, a minden emberrel misztikus közösséget vállaló vértanúság föltétlen erejébe vetett hit egyes népek, mint például a zsidók, számára eleve elfogadhatatlannak tűnt, vagy mint az iszlám hódításnak áldozatul eső Elő-Ázsia, Észak-Áfrika lakóinak esetében történt, nem bizonyult igazán hatékonynak. A szeretet, az önfeláldozás mindenható erejéről való szilárd meggyőződés, az a bizonyos boldogító "lelki szegénység", jöllehet az a keresztény berendezkedésen kívül naív hitnek bizonyult, tette lehetővé az új, az egyetemesség – korábban nem ismert – elvétől áthatott keresztény kultúra értékeinek megteremtését, azaz olyan történeti tapasztalatok megszerzését, amelyek híján nem teljesülhet "Krisztus országának" eljövetele, nem következhet be a kultúra személyes vállalásokra alapozott normavoltának, léttapasztalat-közvetítő szerepének intellektuális belátása.

Az egzisztenciális nyitottság és kultúrtörténeti elkötelezettség egyensúlyáról a szeretet elve révén gondoskodó zárt, keresztény társadalomnak a 19-20. század fordulóján végbement föl bomlása azt jelzi, hogy ezen kultúrérték-fölhalmozó folyamat utolsó szakaszához értünk, hogy az új helyzetben tulajdonképpen időszzerűvé vált a fölhalmozott kultúrértékeknek, az emberi jelenséget értelmező műveknek a számbavétele, tehát egzisztenciális nyitottság és kultúrtörténeti elkötelezettség egyensúlyának mindenféle spiritualizálást és miszticizáló fikciót nélkülöző s ezáltal az egyetemesség keresztény programját realizáló, mert azt intellektuális belátásra alapozó biztosítása. Az utóbbi száz év során megmutatkozott, hogy az itt megnevezett történelmi fordulat nyomán kibontakozó szellemi és társadalmi válság lényegét tekintve nem a szeretetelv látványos elutasításában, a kereszténység direkt módon jelentkező, "pogány" tagadásában fejeződött ki, az ilyen megnyilvánulások bármennyire brutálisak és megrendítőek is voltak, talán éppen nyilvánvaló brutalitásuk miatt végeredményben periférikus szerepűeknek bizonyultak. Száz évvel ezelőtt úgy tűnt, akár deklaráljuk a keresztény szeretet mindenhatóságában való kétkedésünket, akár a hagyományhoz ragaszkodva hallgatunk róla, a történelmi lehetőségeiket kimerített keresztény társadalmak polgárai, mint egykor a végnapjait elő zsidó társadalom képviselői, a farizeusok és a szaduceusok, az idők változásának megértésére képtelenül a kultúra bálványához kötik sorsukat, és kárhozas tettek következményeként elvesztik egzisztenciális nyitottságukat. Ma már azonban nyilvánvaló, hogy az egykori keresztény társadalmak örököseit, a mai világcivilizáció polgárait fenyegető igazi veszély nem az egzisztenciális nyitottság elvesztése, hanem annak sikeres, időnként már-már diadalmas védelmezése s az e siker hatására előálló önelégültség következtében a kultúrtörténeti elkötelezettségről való lemondás. Amikor a mai keresztények figyelmüket a közelmúlt történelmi, szellemi megpróbáltatásaira összpontosítva, az egzisztenciális nyitottság elvesztésének egyedüli veszélyét a kulturális elkötelezettségben látját, akkor eltűnőzzék annak a viszonylagos megoldásnak a jelentőségét, amelynek egy idő óta kétségtelenül birtokában vannak, és megelégednek arról a körülménnyel, hogy a kulturális elkötelezettség nemcsak veszélyezteti az egzisztenciális nyitottságát, de paradox módon bizonyos határokon belül annak elengedhetetlen föltételét is jelenti, akkor - semmiképpen sem igazolható módon - megelégednek az ő viszonylagos megoldásuknál hasonlíthatatlanul fontosabb alapigazságról, az általuk is jól ismert dilemmának a Jézus áldozatában kifejeződő föloldhatatlanságáról.

A kultúrtörténeti szerepét betöltött és hagyományos kötöttségeit értelemszerűen föl adó keresztény társadalom produktuma az egzisztenciális nyitottság kultuszába belefeledkező és kulturális megkötéseket önkéntesen vállalni nem tudó, nem akaró tömegember. A kereszténység, - amint Nietzsche ironikus megjegyzésének parafrázisaként, azt korrigálendő Mauriac mondta - "a föl zabadított rabszolgák vallása" bizonyos értelemben megtalálja a maga természetes föl adatkörét, amikor az átmenetinek tekintett elmúlt másfél évezredben kényszerűen ráháruló kultúrtörténeti funkciók ellátásáról lemondva, és a korral igen helyesen együttthaladva, a tömegember felé fordul, a tömegembert igyekszik megnyerni magának. Ennek a kezdeményezésnek a gyengéje csupán az, hogy a benne kifejeződő fordulat, korszerűsödés, eléggé felemásra sikerül, amennyiben a századunkban hatalmi pozícióba kerülő

tömegember a maga egyoldalú, csökkent értékű tájékozódását normának tekinti, s amennyiben a tömegember korszerű igényeihez igazodó, azt bizonyos mértékig kiszolgáló egyház a kultúrtörténeti funkció leadásával sokban a múltra emlékeztető módon egyúttal saját hatalmi pozícióját is erősíti. Ez a fordulat teljessé csak akkor válhat, ha az egyház hagyományos kultúrafőntartó szerepének mostani elsikkadását korrigálandó, a világi gondolkodás, Krisztus személyére és a Bibliára utalva, fölhívja a figyelmet ezen szerep jelenlegi ellátatlanul maradására, s ha ezáltal megnyitja az utat a keresztény kulturális örökség immár teljes mértékű laikus értelmiségi gondozása, egyben pedig a kultúrértékek újbóli életbeli érvényesítése előtt, és ha a tömegembert ugyanakkor választás elé állítja, hogy vajon kulturálisan emancipálni kívánja-e magát, vagy pedig a kultúra értékei iránti fogékonyság híján az egyház lelki vezetését elfogadva, saját mentalitásának normaként kezeléséről lemondva, akarja a maga számára biztosítani egzisztenciális nyitottság és kultúratízislet normális egyensúlyának megteremtését és megőrzését. Bárki bármit mondjon is, nincs komolyan vehető akadály annak, hogy a kultúra normái intellektuális számbavételük, a művek értelmező kifejtésének elvégzése esetén az emberi együttélésben ismételten érvényesüljenek, valamint, hogy azok védelmében a kultúra önálló művelésére nem vállalkozó emberek világukat, a maguk kis világát – anélkül, hogy meggyőződésüknek világfőntartó erőt tulajdonítanak – a keresztény vallás hagyományos képzetei és lelki technikái szerint rendezzék be. Csak az egykori zárt, keresztény társadalom összeomlásának a látókört egyelőre korlátozó közelsége, az általa okozott megrázkódtatás eleven emléke, s a kultúrávesztés, az értékfelejtés azóta folyó lelki-szellemi pusztítása, annak szellemi tájékozódási képességünket csökkentő hatása magyarázza, hogy a tömegember státusát megerősítendő, mentalitását igazolandó, az embernek saját világától való elidegenedettséget, az elidegenedettség állapotához való tökéletes alkalmazkodást, az érdekében vállalt nevetséges hazudozást és képmutatást a gondolkodás életünk megmásíthatatlan törvényszerűségének mutatja.

A zárt, keresztény társadalom összeomlásából levonható történelmi tapasztalat birtokában nem reális arra számítanunk, és nem is helyeselhetők arra törekednünk, hogy egy új evangelizáció eredményeképpen ismételten a keresztény vallás szellemisége, lelkisége fogja majd át a keresztény kultúrát örökségbe kapó modern európai társadalmakat. De még kevésbé tekinthető reálisnak vagy helyeselhetőnek az az elképzelés, amely a megváltásnak az egész emberiséget érintő misztériumát oly módon értelmezi, hogy egyszer valamikor a jövőben majd minden ember a keresztény hitre tér, amely az "egy alkalomra és egy pásztorra" vonatkozó jóslat beteljesülését az egész világot átfogó sikeres missziós tevékenység eredményeként várja. Az ilyenfajta téveszméket, téves képzeteket azonban nem akkor adjuk föl igazán, ha a keresztény vallás kizárólagosságára vonatkozó igényünk teljesíthetetlen-ségének tudatában Jézus Krisztus alakjának összembari jelentőségéről mint valamely utópikus várákózásról nagyvonalúan és mintegy önkritikusan lemondunk, hanem ha annak reális és tartalmas kultúrtörténeti értelmet vagyunk képesek tulajdonítani. Az egzisztenciális nyitottság és kultúrtörténeti elkötelezettség problematikus szembenállásának megoldhatatlanságát mint az emberi létezés alapmózanatát fölmutató s ugyanakkor minden ember megváltásának ígérétét hozó Názáreti Jézus mint a

sajátosan dinamikus, drámai szemléletű európai kultúrafölfogás legpregnansabb képviselője az eltérő utakat bejáró és egymást potenciálisan kiegészítő különböző kultúrhagyományok értelmező egybehangolásának kulcsát kínálja, a bennünk rejtetten adott lehetőség realizálását ígéri. Jézus kultúrtörténeti jelentőségének a keresztény kultúrán, a keresztény valláson túlmutató volta azt jelenti, hogy a "megváltás" beteljesüléséhez nem szükséges a Mestert mindenkinek keresztényként tisztelnie és követnie, csupán azt kell a megváltás beteljesülésének föltételeként belátnunk, hogy a történeti értelemteljesülés végighaladásához nélkülözhetetlen kultúrát, a kultúrtörténeti tapasztalat egészét rejtő műveket nem szabad sem egzisztenciális nyitottságunk mindenáron való védelme, sem a mindent problémátlanul egységesítő világcivilizáció úgymond akadálytalan kibontakozása érdekében holt tárgyakként véglegesen a múzeumokban, könyvtárakban porosodni hagynunk. Az Európán kívüli nagy kultúrák, amilyenek például a kínai, az indiai, már régen, hosszú évszázadokkal a keresztény kultúra szerves fejlődésének lezárulta előtt saját fejlődésük végére értek, és azóta lényegében a bennük rejlő értékek évényesítésükre, mintegy fölfedezésükre várnak. Egy ilyen föladat ellátására azonban aligha lehet alkalmas az az európai szem, amely saját kultúrájából kiábrándultan, attól menekülve, saját kulturális kudarcának orvoslását máshol keresve, bennük csupán egzotikus különlegességeket lát. Az úgynevezett egzotikus kultúrák fölfedezése, új életre keltése valójában csak akkor lehet eredményes, ha az — az európai kultúra mai tetszhalálba merevedésének élményétől érintetten — az európai kultúrértékek "fölfedezésének", új életre keltésének szándékával párosul, ha azt a teljes kulturális örökség egybetartozásának tudata, a benne foglalt értékek és normák életerejéről való meggyőződés kíséri. Az ezirányú esetleges kétségek helyes kezelése céljából emlékeztetnünk kell arra, hogy Krisztus országa nem evilágból való, s ha a valóban "csak" létnormaként, léttapasztalatként adott kultúra érvényében nem hiszünk, az ő országának eljövételében kételkedünk. Krisztus szavainak az egyházi életen, a lekipásztori gyakorlaton belül természetes misztikus, eszkatologikus értelmezését bírálva viszont arra szeretnénk fölhívni a figyelmet, hogy itt kétségtelenül konkrét kultúrtörténeti vonatkozásokról van szó.

Tudjuk, ha akarjuk, ha nem, ennek a kultúrtörténeti gondolatmenetnek a lezárásakor szembe kell néznünk azzal a kétkedő, értetlenkedő kérdéssel, vajon megoldható-e a kultúrtörténet különböző és egymásnak ellentmondani látszó alkotásainak egybehangzó, egymást kölcsönösen megerősítő értelmezése, találhatók-e bennük egyáltalán az életben eligazító, az életben érvényesíthető normák, értékek, és nevezetesen mi képesek lehetünk-e azokat megtalálni bennük? Válaszul mindenekelőtt azt a kultúrtörténeti tényt kell megállapítanunk, hogy mi itt, Európában, akár számot vetünk vele, akár nem, már kétezer éve, a Názáreti Jézus föllépése óta a kultúra létnorma jellegének, személyes vállalása szükségességének történelmi tapasztalatával élünk. Végeredményben tekintet nélkül arra, hogy a mindenkori berendezkedés önmagát milyen intellektuális technikákkal bátyázta körül, vagyis azt, ami egy bizonyos, általa világosan be nem látott módon egyszer kialakult, másodlagosan hogyan magyarázta, a keresztény kultúra az esetenként alkalmazott egyéb eszközökön túl lényegét tekintve azon az egyszerű meggyőződésen alapult, hogy az igazság - a dolgok tisztán emberi vonatkozását tekintve - minden másnál



nagyobb erő, hatalom, s ahogy "az ég madarainak" és "a mezők liliomainak" nem kell táplálékról vagy ruházatról gondoskodniuk, az igazságban élő és magát az igazságra bízó embereknek sem kell létük, megélhetésük, boldogulásuk érdekében az igazságot elutasítani. Igaz viszont, hogy ezen meggyőződés – egészét tekintve kétségtelen – szilárdsága ellenére tulajdonképpen mind a mai napig nem próbálták értelmezően egybehangolni a különböző kultúrtörténeti teljesítményeket, illetve eddig az ilyen próbálkozások – horizontjuk nem eléggé széles volta miatt – nem jártak sikerrel. Ennek a hiányosságnak vagy kudarcnak azonban nem az igazság erejébe vetett hit nélkülözése vagy gyengesége volt az oka, hanem éppen ellenkezőleg a sikert túl könnyen, rövid úton elérhetőnek mutató naivitása. A zárt, keresztény társadalom polgára ugyanis naívan hitt abban, hogy az evangéliumi tanítás lelki-szellemi elfogadása, a keresztényi élet parancsainak példás betartása előbb-utóbb közvetlenül az igazság diadalához vezethet, hogy a lélek és a szellem győzelmet arathat a testnek és az anyagnak az embert bilincsbe verő hatalma fölött. Ez a Biblia szellemétől és a Názáreti Jézus személyétől idegen, de a keresztény vallást mégis egész múltja során kísértő idealista illúzió magyarázza, hogy a keresztény kultúrát magát egyébként jellemző és a maradandó kultúrtörténeti teljesítményt jelentő művekben világosan megmutatkozó ontikus szemlélet kifejtett programként nem jutott szóhoz, hogy a különböző alkotásokat egybehangoló és az életbeli személyes-individuális megnyilvánulásokat ontikus alapra helyező, az idealizmus-materializmus ellentétet kiküszöbölő műértelmezés programját mindeddig nem deklarálták, hogy egy ilyen program a közfelfogás szerint ma sem tűnik kivitelezhetőnek. Mindaddig az ontikus pozícióra helyezkedésről, a kultúrában adott ontikus program megszólaltatásáról nem is lehet szó, amíg a saját kultúrtörténeti szerepét egyelőre nem értő keresztény mentalitás naivitását úgy próbáljuk leküzdeni, hogy a megismerés, a kritikus gondolkodás eszközeivel a hit lehetőségeire kérdezzünk, hogy az ontikus szemlélet bevezetésének igazolását a tudománytól mint a dolgokra irányuló megismeréstől várjuk. Az ilyenfajta kérdezősködésben, a bizonyítékok ilyenfajta keresésében ugyanis közvetve vagy közvetlenül – legyünk mi magunk még annyira fölvilágosultak vagy kiábrándultak is – az a bizonyos naivítás, idealizmusnak és materializmusnak az a régóta ismert, sehoa sem vezető dilemmája mutatkozik meg. Az ontikus pozícióra helyezkedésnek tehát, azt kell mondani, saját örökletes, ismeretkritikai eszközökkel soha nem ellensúlyozható kultúrtörténeti naivításunkon kívül nincs, mint ahogy igazában soha nem is volt, semmiféle akadálya. A nekünk föltett kérdést nem megválaszolniunk kell, hanem értelmetlensége miatt kategorikusan el kell utasítanunk. Attól a pillanattól kezdve ontikus az álláspontunk, amikor többé ilyen kérdéseket nem teszünk föl, amikor az ilyen kérdések föltételének értelmetlenségét beláttuk.



## KÉTFÉLE VALLÁSOSSÁG

Goethe úgy gondolta, hogy a művész és a tudós, akár számol ezzel, akár nem, pusztán a művészet és a tudomány művelése révén is részesül a vallási értékekből, mert a művészethez és a tudományhoz lényegük szerint hozzátartozik a vallás. Magunk is meg lévén győződve arról, hogy nem művészet vagy tudomány az, aminek nincs vallási érvénye, nem szándékszunk a föltétlen összetartozandóságukat kimondó goethei állítást kétségbe vonni. Nem mehetünk el azonban szó nélkül a mellett a tény mellett, hogy az a szellemes poénokban kimerülő kultúratagadás és az a technicizált ismeretgyártás, amelyet a valódi kulturális értékek mellett napjainkban megillet a művészet és a tudomány rangja, ezt a tételt jórészt cáfolni látszik. A Goethe tétele és a jelen helyzet közötti furcsa ellentmondás abból a goethei illúzióból fakad, hogy a művészet és a tudomány mint nemes, szent és emelkedett dolog önmaga, önmagából teremti meg a saját vallási vonatkozását. A német klasszika első számú képviselője a maga történelmi horizontján nem tisztázhatta, hogy a tudomány és a művészet művelőinek a főadatuk ellátásához nélkülözhetetlen — amint ő mondta — szellemi arisztokratizmusa nem egyszerűen mesterségükből, a tudomány és a művészet fogásainak ismeretéből fakad, hanem abból a sajátos vallási jellegű elhivatottságból, amely a lét értelmességének tapasztalatát közvetíteni képes emberi együttéléshez tartozásukból, a kultúrába ágyazottságukból fakad, s amely főadatuk ellátására, szellemi céljaink szolgálatára képessé teszi őket. A művészet és a tudomány művelőinek tevékenységük során megnyilvánuló vallásossága természetesen nem tévesztendő össze azzal a kultikus-klerikus vallásossággal, amely bármely, a szellemi önállóság igényével föl nem lépő ember lelki-szellemi problémáit gondozni hivatott. Ismert aforisztikus jellegű soraiban Goethe eleve kétféle vallásosságról beszél. Egyfelől a művészek és a tudósok vallásosságáról, amely azon túl, hogy művészet és tudomány, úgymond "vallás is egyben", másfelől a többiek vallásosságáról, kiknek a művészet és a tudomány "nem adatott", s akik, mint írja, "legalább vallásosak hadd lehessenek". (A vallásosság ezen két formája a "legalább vallásos hadd lehessen" és a "vallás is egyben" formulával jelzett két változat nyilvánvalóan megfelel a tekintélyeket elfogadó kisvilág, illetve a szellemi szabadság terhére válláló nagyvilág azon kettősségének, amelyet a Faustból ismerünk.)

A kultusz gyakorlása és a kultúra művelése, a kisvilághoz illő klerikus vallásosság és a kultúra művelőinek laikus vallásossága olyan kettősség, amely a keresztény Európát kezdettől fogva jellemzi. Csak a viszonyok differenciálatlansága, az individualizáltság minimális foka magyarázza, hogy az egyszerre kultúrát alakító, fönntartó és a lelkek gondozójának szerepét betöltő középkori egyház, mindkét funkciót magára vállalva, a vallási jelenség egyneműségének illúzióját kelti. Bár az újkorban kezdettől fogva világosan elkülönült egymástól a világi és az egyházi gondolkodás, a vallásosság két formájának léte csak akkor vált nyilvánvalóvá, amikor a világi és az egyházi gondolkodásnak a vallás jegyében álló kölcsönös egymásrautaltságát a német klasszika megsejtette. Figyelemre méltó, hogy a két szféra egymásrautaltságát érzékelő, de annak vallásos jellegét nem értő Voltaire ezt

a jelenséget még cinikusan kezeli, mondván, ha nem volna vallás, ki kellene találni. Ha valamiben, Goethe csak abban téved, hogy a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamathoz képest az örökkévalóság jelentőségét leértékelve, a lét szempontját nem reflektálva, a tudósok és a művészek laikus vallásosságának mint nagyobb kezdeményező készséggel rendelkező tényezőnek a kisvilág klerikus vallásosságával szemben elsőrangú szerepet tulajdonít, hogy a fausti mentalitás által szorgalmazott emancipáció, a szabadság jelszával a kis— és nagyvilág—korreláció fölszámolásának a műben tematikusan jelentkező eszméjét sugallja. Ez a szemléleti kiegyensúlyozatlanság a 19. század végére oda vezetett, hogy a vezető szerepet játszó laikus vallásosság nem volt képes kellő módon gondoskodni e kettősség fönntartásáról, és az egyetemes kultúrávesztésnek, azaz a világi műveltség privatizálódásának, gyökértelemné válásának korában s ugyanakkor a pravoszláv egyháznak a kritikus gondolkodástól való tartózkodása, a tömegtársadalom igényeihez szabott zsarnoki hatalom kiszolgáltatására való hajlandósága miatt Tolsztoj, az orosz szellemóriás a kultúra vallási vonatkozását programmá emelte, és tanításában a kultúra vallása mint valamiféle modern laikus eretnecség a klerikus kultuszt, a kisvilág térhez és időhöz nem kötött vallásosságát átmenetileg kiszorította. A huszadik századi helyzet, amelyben a művészetek és a tudomány vallási jellege eltörlődésének, s ezáltal lényegük elsikkadásának folyamata továbbhaladt, amelyben a kultúra ápolásának föladatát tagadó tömegember mentalitása meghatározó szerephez jutott, s amelyben másfelől a lélek kultúrtörténeti változókhoz nem kötött igényeit kifejező klerikus vallásosság pozíciója — a világi kultúrán belül már korábban érvényesült kritikát kiegészítve — kritikai megalapozást kapott, ezen folyamat ellenhatásának, mintegy a korábbival ellentétes végletnak tekinthető.

Goethének a szóban forgó kérdéssel kapcsolatos teljesítménye úgy jellemezhető, hogy a szerepét lényegében zavartalanul betöltő tudomány és művészet: a kultúrértékek sajátosságát megtapasztalva, a vallás, a vallásosság kétfajta megnyilvánulási módjára következett. Korunk tudományának és művészetének működési zavarai viszont minket arra készítetnek, hogy a vallásosság ezen kettős hiposztázisának tudatosításával kíséreljük meg kiküszöbölni a kultúra mai zavarait. A jelen körülmények között ugyanis nem elegendő a kultúra ügyéért csak úgy egyszerűen, direkt módon aggódni, értelmiségi szerepvállalási igényt, szellemi arisztokratizmusról árulkodó hivatástudatot kinyilvánítani; mindez önmagában sajnos érthetetlen vagy reménytelenül félreérthető marad; sem a szellemi hivatását mára föladó professzionista művész vagy tudós, sem az egykori kisvilág hajdan tekintély-, értsd kultúrártisztelő polgára, miután a tömegember-mentalitásban idilli módon egymásra találtak, nem képes, hajlandó tudomásul venni, miről beszélünk. A művészet és a tudomány helyett a vallásból kell itt kiindulni, amely, igaz, természetes módon a kor szellemétől korántsem érintetlenül, a mai, némileg redukálódott — kultúrávesztő és létfelejtő — formájában is minden ember lelki-szellemi méltóságát védelmezi, s amelynek realitása minden, lelki-szellemi méltóságára adó, illetve ezen igényével következetesen számolni tudó ember számára érzékelhető. Nem nehéz belátni, hogy a vallás egyik hiposztázisát, a kultikus—klerikus lelki gondozás szerepkörét kizárólagosnak tekintő szemléletmód következményeként a vallási tudat jelenlegi csonkasága előbb—utóbb annak torzulását vonja maga

után, és az embereknek az Isten, az egyház vagy a lelkipásztor stb. előtti egyenlősége a tömeglét jelenbeli történelmi érvényének kanonizálásához, a tömegembernek a par excellence emberré nyilvánításához vezet, amiben a vallási élmény diabolikussá válását látjuk.

A történelem kerekét visszaforgatni nem lehet, az egyház nem veheti ismételten magára egykori kultúrafőnntartó szerepét, de pusztán azon irracionális félelmektől vezettetve, hogy anakronisztikus és egyben nemkívánatos módon esetleg szándékunk ellenére a középkor szellemét idézzük, tartósan nem hagyhatjuk figyelmen kívül, nem tagadhatjuk sem a kultúra sajátos vallási jellegét, sem érvényesülésének szükségességét. A vallási élmény, a vallási gondolkodás jelenbeli csonkaságának korrigálása és jövőbeli torzulásának megelőzése érdekében, de egyben az annyi ellentmondástól terhelt szekularizációs vagy laicizálódási folyamat lezárásaképpen is a klerikus-kultikus vallásosság mellett érvényesítenünk kell a kultúra művelésében megnyilvánuló és az előbbit kiegészíteni hivatott laikus vallásosságot. Bár természetesen liberális alapelv, hogy az egyház mint egyház ne szóljon bele a világi kultúra kérdéseibe, ezen elv betartása azonban önmagában nem lehet kielégítő, a klérus és a tömegember, a klérus és a csöcselék nemkívánatos egymásra találása, hallgatólagos kultúraellenes szövetségük csak úgy kerülhető el, ha az egyház maga is elismeri a tudós, a művész laikus vallásosságának a klerikus vallásosságot kiegészítő voltát, az emberi létezés szempontjából való nélkülözhetetlenségét. Nem lehet lelkileg-szellemileg ép az a vallási tudat, amelyben az Isten előtti egyenlőség eszméjét nem egészíti ki a kultúra művelésében nélkülözhetetlen kiválóság normális ambíciójának elismerése. Korunk tömegembere ezen ambíciók méltánylása révén rehabilitálódhat egyfelől a kultúra művelőjévé, másfelől a kultúra művelését ugyan nem vállaló, de a kisvilágnak a kultúra iránt tiszteletet tanúsító képviselőjévé. Nem várható, hogy a kultúra művelésével járó szellemi erőfeszítéseket minden, a kultúrértékeket tisztelő ember vállalja, erre azonban valójában nincs is szükség. Mint ahogy nem szükséges az sem, hogy a kultúra művelője föltétlenül kultikus formában is gyakorolja vallását. Súlyos eltévelyedésnek kell azonban minősítenünk azt, ha akár a kultúra művelője, akár a klerikus vallásosságot képviselő ember föltételezi, hogy a vallás bármelyik formája a másikat kiszoríthatja, ha bármelyik fél a másikat a nem kizárólag individuálisan értett emberi létezésen belül nélkülözhetőnek véli.

Miben áll a kultúrértékeknek, a művészet és a tudomány alkotásainak vallási jellege? Ha egy mondattal kísérlünk válaszolni erre a természetes módon fölvetődő kérdésre: abban, hogy a kultúra jelentőségében nem hívő, a kultúrához nihilista módon viszonyuló mentalitás számára minőségei nem érzékelhetők, hogy a kultúra értékeinek észlelése, érvényesülése föltételezi a beléje vetett hitet. Aki nem hisz a kultúrában, a művészet és a tudomány igazságföltáró szerepében, az mű helyett mindig csak pusztá szöveget lát, amely lényege szerint miben sem különbözik bármely hasznos ismeretet nyújtó nyelvi közléstől, az minden igyekezete ellenére az értésnek mint az igazságmegtapasztalás személyes képességének fogalmát belemossa a megismerésnek, a tények, a pozitív ismeretek tudomásul vételének, elrendezésének fogalmába. A műnek mint megkülönböztetett státusú szövegnek és a megértésnek mint a jelentések regisztrálásától megkülönböztetett appercepciónak elválasztása

egyben föltételezi a fizikai tér- és idő pontjainak semlegességével szemben a kultúrtörténeti tér- és idő pontjainak megkülönböztettségét mint a dolgok szenvtelen világa fölé való személyes emelkedés forrását és biztosítékát. Az igazság tapasztalatát élménnyé emelő művek ugyanis kizárólag a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat tagjaiként keletkeznek, léteznek.

A kultúrába vetett hit azonban nem vakhit: aki hajlandó vagy képes előzetesen megadni a kultúrának a bizalmat, az a művek megértése, értelmezése révén hite igazáról utólag megbizonyosodhat, annak számára az erőfeszítéseinek eredményeképpen előtte föltáruuló értékek érvényét a művek maguk, illetve a kultúrtörténet jelenségei visszaigazolják. A kultúrértékek értelmezője nem kevésbé érvényes és az emberlétéhez nem kevésbé nélkülözhetetlen fogalmakhoz jut, mint az, aki pozitív ismereteket termel, de a kultúrértékek értelmezőjének — mondjuk így — nyílt fogalmai a hiten alapulásuk miatt a pozitív ismereteket leíró zárt, definitív fogalmaktól valóban különböznek. A hiten alapuló nyílt fogalmak, amelyeket művek, kultúrtörténeti emlékek értelmezése, számba vétele során nyerünk természetesen nem tévesztendő össze a teológia dogmatikus jellegű ismereteivel, hiszen még az előbbi esetben hite helyességéről a műértelmező munkájának eredményeképpen személyesen megbizonyosodhat, a teológus esetében erről semmiképpen sem lehet szó.

A kultúra műveléséhez, a művek értelmezéséhez nélkülözhetetlen sajátos, különleges hitet nem pótolhatja az úgymond tulajdonképpen, a klerikus-kultikus vallásossághoz tartozó hit, amint azt — kimondva-kimondatlanul — a filozófiai vagy a bibliai hermeneutika föltételezi. A hermeneutika állításával ellentétben nem kielégítő a műértés, a műértelmezés problémáit a nyelv, a szó, a "kezdetben való" s ezért a kultúrtörténeti szempont megkülönböztetésére alkalmatlan "ige" problémájára visszavezeti. Amennyire helytelen természetesen a nyelvet pusztá eszközzé degradálni, s ezáltal az embernek és világának vallási alapításáról megfélekezni, annyiban elfogadhatatlan az is, ha föltételezzük, hogy a kultúrtörténeti szempontnak s ezáltal a műértés problémájának elhanyagolása, illetve az igazság személyes megtapasztalásának mozzanatában művé emelt szövegek specifikumának tagadása esetén a nyelv jelenségét magát megérthetjük. Véleményünk szerint kevés tehát a nyelv nem pusztá eszköz voltára figyelmeztetni, mert a nyelvnek olyan vonatkozásai vannak, amelyek a kultúrtörténeti alkotásokban, a művekben bontakoznak ki teljes értékűen, vagyis nemcsak a nyelv járul hozzá alkotó módon a művek kialakításához, hanem a művekben — mint más vonatkozásban tudni szoktuk — egyben a nyelv teremtése is folyik. A nyelv és a kultúrtörténeti alkotás — tehát a mű — viszonyának ilyen fölfogása szükségessé teszi a szöveg és a mű szembeállításán, megkülönböztetésén túl egyfelől a mű, a kultúrtörténeti alkotás, másfelől pedig a mítosz mint történelem előtti és a folklór mint történelem alatti hagyomány szembeállítását, megkülönböztetését. Míg az előbbi esetben az igazság megtapasztalásának személyes mozzanata megvan, az utóbbi esetben az hiányzik, ennek megfelelően a szöveg írásos rögzítése a megformálás, a megkomponáltság mozzanatának megőrzése szempontjából nélkülözhetetlen, az utóbbi esetben a nyelv, a szó személytelen munkálkodásának teret engedve, az igazságmegtapasztalás személyes igénye híján a szöveg szabadon variálódik, újra és újra átalakul.

## A TÖMEGEMBER ÉS A CSÓCSELÉK

(Ortega y Gasset kultúrtörténeti diagnózisának érvénye)

Korunk gondolkodásának szimptomatikus megnyilvánulása, hogy a tudomány korábbi normáival szemben hajlamos pozitív megismerő problémának tekinteni az ember nembeli lényegét, hogy gyakran kísérleti úton igyekszik bizonyítani az emberi nem egységét. Pedig mennyire kínos az efféle erőfeszítések nyilvánvaló kétértelmősége! Vajon mit gondoljunk az olyan kutatóról, aki komolyan számol az emberi jelenség megosztottságával, az emberi nem egységének hiányával? És vajon mennyire tekinthető korrektnek az a kísérlet, amely egy előzetesen eldöntött kérdést vizsgál, amelynek eredményét a kísérletező előre tudja? Igen furcsa az efféle kérdésföltevésekben a tudomány fejlődésének tanújelét látni: eredményről beszélni ott, ahol eltévelyedésről, a valódi problémák szem elől tévesztéséről és álproblémákkal behelyettesítéséről van szó. Legyen mégoly kiábrándító is a tudományos-fantasztikus irodalom alkotásaitól fölízgatott képzelet számára, nincs mód az emberi nem egységének pozitív tudományos bizonyítására, mint ahogy nem sikerült bizonyítani kísérleti eszközökkel az emberiség fajokra oszlását sem. Be kell látnunk, a természet, amint az a mi mérlegelő értelmünk számára megjelenik, semleges az egység és a megosztottság, a sokszínűség és az egyneműség kérdésével szemben, és éppen ezért a természet rendje azok egyensúlyát nem képes biztosítani. Az ember, akinek ezen egyensúly megőrzése ugyanakkor létérdeke, nem megismerő tevékenysége, hanem kultúrája és civilizációja révén kapja meg az egyensúly fenntartásához szükséges biztosítékokat. A mai gondolkodás csak azért ró a kísérleti tudományra megoldhatatlan feladatokat, mert a létrekérdő civilizáció és a léttapasztaló kultúra valódi arányait egy idő óta átmenetileg szem elől tévesztette. Látókörünk időleges leszűkülésének és ítélőképességünk átmeneti meggyengülésének oka abban keresendő, hogy a kultúra és a civilizáció normáinak múltbeli tradicionista, a léttapasztalás és a létrekérdés egyik vagy másik konstellációját abszolutizáló felfogása az individualizálódás jelenlegi szintjén többé nem bizonyult kielégítőnek. Ezen normák jövőbeni képviselete viszont azt igényli, hogy a kultúra és a civilizáció minden jelenségét képesek legyünk egy ontikusan fölfogott kultúrtörténet koordinátaiban a legteljesebb konkrétsággal és egyértelműséggel elhelyezni, azaz a létproblémák iránt fogékony individuális érdeklődés számára maximálisan hozzáférhetővé tenni. Egy ilyen, ontikus kultúrtörténet fényében kívánjuk a tömegember-mentalitás huszadik századi uralomra jutásának jelenségét értelmezni, és a kultúrtörténet jelen, a tömegember-mentalitás különleges érvényével jellemzett szakaszát meghaladni.

Az individualitás elvét a létrekérdéssel definiáljuk. Teljes értékű individuum az, aki az emberlét végső kérdéseire, az igazságra vagy a létre tökéletesen szuverénen, kizárólag személyes motívumaitól mozgatottan, saját kezdeményezésére kérdez. Az individualitás elve azonban kielégítően érvényesülhet azon egyének megnyilvánulásaiban is, akik ugyan ennyire szuverénen, ennyire önállóan nem vetik föl az emberlét végső kérdéseit, de akik a vallási kultuszt

gyakorolva, a klérus szellemi közvetítő szerepét elfogdva, megengedik, hogy az egyház tétesse föl velük, tegye föl az ő nevükben ezeket a kérdéseket. Bár az individualitás elvének önálló-érvényesítése a személyes kiválóság jele, teljes értékű individuummá nem születési adottságai révén, hanem a kultúrértékek teljes mértékű személyes befogadása, szuverén képvisellete által válik az ember. A hajdan volt klasszicizmus merev, hierarchikus gondolkodását, az ancien regime mozdulatlanságát az magyarázza, hogy a gondolkodástörténet akkori fokán a szellemi teljesítményt bizonyos korlátoltsággal kizárólag az individuális kiválóságból eredeztetvén, a társadalmi rangból–felelősségből adódó széles látókörben a zsenialitás biztosítékát látták. Mint tudjuk, a romantika dinamizmusának ezen fikció föladása volt a forrása. De az annyira szükséges dinamizmusnak, mozgékonyságnak egyben az lett az ára, hogy e fordulat után a korábbi idők szellemi stabilitása véglegesen elveszni látszott. Míg a klasszicista–barokk gondolkodás keretei között csak az tett föl kérdéseket, csak az vállalkozott a teljes értékű individuum szerepkörére, aki kellő szellemi–kulturális vértetben ezekre a kérdésekre választ is tudott adni, a romantikus kor "bűvészinasai" olyan kérdésekkel néznek farkasszemmel, amelyekkel képtelenek boldogulni, amelyek mind őket, mind világukat katasztrófával fenyegetik. A romantikus éppen attól romantikus, hogy kérdéseire nem kap választ, hogy a válasz híján maradás állapotát ecseteli, és a szellemi teljesítményt az irigy istenektől oly módon csikarja ki, hogy műveit saját vérével írja, hogy a kudarc kikerülhetetlenségének tapasztalatát kerekíti ki művé. A romantikus mentalításban a léte szuverénen kérdező teljes értékű individuumok úgynevezett nagyvilága és a lét, az igazság stb. kérdéseit önállóan kezelni nem tudó, a tekintélyeket igénylő emberek úgynevezett kisvilága keveredett egymással, és a 19. századot, a romantika századát kis- és nagyvilág ezen romantikus keveredése határozta meg.

Amit Ortega a tömegek lázadásának nevez, az nem más, mint ennek a romantikus szerepnek, a szuverén kérdésföltevés büszke igénye és a válasz nélkül maradás lesújtó élménye közötti állapotnak, a kultúra, a szellemi föladat személy feletti értékeivel való reménytelen birkózásnak a föladása. A tömegember azáltal válik az új, huszadik század elsőszámú reprezentánsává, hogy a szuverén kérdésföltevés igényét hordozó individuum a romantikus szerep történeti érvényének kimerülését követően többé nem hajlandó a számára beláthatatlan erőnek kiszolgáltatni magát, többé nem akar, úgymond, a kultúra majma lenni. Ezzel a kultúrtörténetileg kikerülhetetlen lépéssel az egykori romantikus lefokozza magát, és ezért a tömegember degradált individuum, aki egyfelől semmiféle, a kultúrát közvetítő, a civilizáció egyetemes érdekeit szem előtt tartó tekintélyt nem ismer el, másfelől azonban ő maga sem kérdez a létre, vagyis az emberi természethez tartozó létrenyitottságot megtagadja, és miközben fönttartja magának az önálló kérdezés jogát, keserű kultúrtörténeti tapasztalataitól meggyötörtén, gondolkodása egy szinttel alacsonyabban marad, csak az életre kérdez. A tömegember individuális kvalitásaira mutat, hogy értékigényt hordoz, hogy ízlése van, a produkció, a teljesítmény ösztöne hajtja, tudásvágya többnyire kielégíthetetlen, műveltsége gyakran példászerűen csillogó, de a léttől elzártságában, az igazságtól való elfordulása miatt önálló szellemi teljesítményre nem képes, látókörének lehatároltsága következtében az



önálló szellemi teljesítmény mibenlétét nem ismeri, illetve végeredményben annak jelentőségét tagadja.

A tömeglét nem normális, nem kívánatos állapot, amint azt egyébként Ortega meggyőzően ábrázolja. Benne a létfelejtés jelensége mutatkozik meg, amelyet a spanyol filozófus német kortársa, Heidegger ír körül. Ebből azonban nem következik, hogy a tömegember huszadik századi hatalomra kerülése olyan értelmetlen kisiklás, olyan végzetes úttévesztés volt, amelyet jobb lett volna elkerülni, s amilyennek azt tulajdonképpen mind Ortega, mind a létfelejtés fogalmát megalkotó Heidegger föltételezi. Csupán az, a történelmet, a kultúrtörténetet zseniális emberek, kiváló személyiségek erőfeszítéseinek láncolataként fölfogó romantikus-liberális gondolkodás mondatja velük, amelynek kudarcaként lépett egyébként maga a tömegember is a huszadik századi Európa színpadára, s amelynek elutasítása, bírálata Heidegger és Ortega gondolkodását ahisztórikussá teszi, amelynek meghaladására képtelenül ők is megfosztatnak a tömeglét, a létfelejtés értelmezésének lehetőségétől. Ezzel a gondolkodással és a manapság is érvényes közfelfogással szemben úgy gondoljuk, hogy igenis nyílhat mód a szellemileg terméketlen tömegember jelenségének megértésére, ha a szellem mozgásait vizsgáló idealista vagy a dologiság jelentőségét eltűző materialista fölfogás egyoldalúságát meghaladva, a történelmet, a kultúrtörténetet a lét horizontjára állítjuk, ha az emberlét végső kérdéseinek, ezen ontikus problémáknak a fényében vizsgáljuk a történelmet. Történetsszemléletünk adott vonatkozásban akkor válik ontikussá, ha egy és ugyanazon nézőpontról sikerül elutasítanunk mind a tömeglét normális, kívánatos, de akár csak megengedhető állapotként való föltűntetését, mind pedig huszadik századi uralomra jutásának finnyáskodó, méltatlankodó, a történelemből, a kultúrtörténelemből azt kiiktatni igyekvő fölfogását. Ami csak a tömegembert piederasztárla emelő huszadik században történt, de legalább is abból mint történelmi esemény megörökítésre érdemes, egy ontikus fölfogás szerint mindaz meg kellett hogy történjen, mindaz nélkülözhetetlen volt ahhoz, hogy az emberiség történeti tapasztalatainak segítségével létproblémáiban kiigazodjon, hogy ezek a tapasztalatok a katasztrófák jövőbeni elkerülése céljából a személyes-individuális belátás körébe kerüljenek.

A tömegembert éppenséggel a létről megfélekedzés, az emberlét végső kérdéseinek szem elől tévesztése jellemzi, de a tömeglét huszadik századi érvénye mégis a létproblémák individuális megtapasztalásának útját egyengeti, mert benne a liberális-romantikus gondolkodás fikcióját leleplezve, a kérdések intellektuális-megismerő átfogásának elégtelensége fejeződik ki. Történelmi, kultúrtörténeti szempontból érdektelen az, amit a tömegember tud, ami a tömegember mint degradált individuum látókörén belül kerül, és mégis a huszadik század történelme, kultúrtörténete nem más, mint a tömegember története, vagyis az, amit a tömegember tett, ami a tömegemberrel történt. A létről megfélekedező, az igazsággal sosem szembesülő tömegember mindig a legteljesebb mértékben meg van elégedve önmagával, de a létrekérdés képességétől megfosztott és a kultusz, a kultúra tekintélyét elutasító tömegember mégis ki van szolgáltatva a dolgoknak, és ha viszonyai, körülményei nem ideálisan alakulnak -- jóllehet közben főntartja

önmagáról alkotott jó véleményét — lelki-szellemi egyensúlyát igen könnyen elveszti, a történelmi feszültségek hatására gyakran "megőrül", azaz dühös értéktagadó magatartásformát vesz fel, a csőcselékhez hasonlóan, már-már csőcselékké válik.

A csőcselék jelensége akkor áll elő, ha az individuális minőségekkel nem rendelkező ember feledkezik meg a létről, utasítja el a létrekérdezés követelményét számára közvetítő, neki sugalló tekintélyeket. Míg a tömegembernek ízlése, műveltsége van, tőle teljesítmény, az élet minőségének javítása várható, a csőcselék a pangás, az unalom, a fantáziátlanság állapotát terjeszti maga körül, ostobán gyűlöl minden kezdeményezést, és betegesen irigyel, hisztériásan megsemmisíteni igyekszik bármiféle eredményt. Az individualizálatlan csőcselék az individuális kvalitásaival büszkélkedő tömegember esküdt ellensége, de a történelem kegyetlen ironiája, hogy huszadik századi hatalomra jutásával a tömegember a civilizált világban addig ismeretlen mértékben juttatta szóhoz a csőcseléket. Ennek a furcsa jelenségnek egyik oka a tömegember és a csőcselék közötti meghökkentő lelki-szellemi kapcsolat, az a tény, hogy a létről megfeledkező, az életértékek jelentőségét eltűző, a nemkívánatos kultúrtörténeti kényszerhelyzetben a hasznat, a hatalmat, az érdeket az igazság helyébe állítani hajlamos tömegember — amint azt például Dosztojevszkij szuggesztíven ecseteli — szenvedőlegesen éli meg individuális létének degradáltságát, és anarchistává, terroristává válván, a szellemi eltévelyedés nyomán elszabaduló irracionális lelki mechanizmusoknak engedelmessé, egyben pedig önmagát büntetve, azt teszi meg, azt követi el, amitől leginkább irtózik. Ortega, aki ebben az egyetlen vonatkozásban ismeri a csőcselék jelenségét, aki azt csupán a tömegember lelki-szellemi vetületének tekinti, nem is választja tőle el, nem állítja szembe egymással a tömegembert és a csőcseléket.

Európa civilizált nyugati felében, az antik hagyományra visszamenően intelligens, a keresztény kultúrát már az individualizáltság állapotában megalapító spanyol nép körében Ortega nem tud arról, ami a kontinens keleti részén nyilvánvaló realitás, hogy a csőcselék jelensége szociális, történelmi állapot is lehet, hogy nemcsak a spirituális problémáikba belebonyolódó individuumok tévedhetnek bele, hanem a civilizáció átmeneti kudarca s a tekintélyek történelmi megingásaképp az individuális minőségeknek, az egyéni kezdeményezés képességének hiánya a társadalom jelentős részét eleve, a választás, a kitérés legcsekélyebb esélye nélkül a radikális értéktagadásra, tulajdonképpen a biztos lelki-szellemi halálra ítéli. Míg a latin népek fasiszta mozgalmában az anarchista-terrorista indíttatás dominált, az orosz bolsevizmus a csőcseléklet szociális-történelmi állapotát állította a figyelem középpontjába, egy olyan jelenséget tapasztaltatott meg, amely minden más történetileg kínáló nézőpontról észrevétlen maradt, amely a maga teljes mélységében, sötéttségében csak ezen történelmi föllépés során mutatkozott meg. Igaz, mint közismert, a latin országok fasiszta diktatúráinak is volt bizonyos szerepük saját társadalmuk alakításában, bizonyos fokú modernizálásában, s másfelől aligha lehetne állítani, hogy a csőcselék jelenségének szociális realitásával tudatosan számoló bolsevik vezetők, maguk is tömegemberek lévén, a csőcselékmentalitással való érintkezés lelki-szellemi poklától mentesek maradtak volna, mégis a kultúrtörténeti horizont tágulása szempontjából azok az események, megrázkódtatások, katasztrófák

bizonyultak nagyobb arányúaknak, s egyben tanulságosabbaknak, amelyek a bolsevikok hatalomra jutása következtében álltak elő, s amelyek az individualizálatlan csőcselék és a tömegember differenciáját, ellentétét mint az emberi létezés egyik, soha szem elől nem téveszthető mozzanatát a modern civilizált világgal megtapasztaltatták. S minthogy az említett lelki-szellemi okokból a tömeglét és csőcselékállapot szembefordulása a tömegember oldaláról nézvést eleve nem lehetett tökéletes, következetes, nem bizonyult elegendőnek az első bolsevik nemzedéknek, Leninnek és társainak tudatos: a lelki-szellemi megkettőződés tényéből adódóan egyszerre kétségbeesetten filantróp és sötéten manipulatív odafordulása a csőcselékhez, hanem mint a történelem eseményei bizonyítják, arra volt szükség, hogy Sztálin személyében és az általa kiállított új garnitúrában a tömegemberrel szemben maga a csőcselék jusson uralomra, mutassa ki tulajdonképpeni arctalanságát. De az ontikus történelemfölfogás jegyében ennek ellenére sem vitatható, hogy az orosz társadalomban, illetve a bolsevik rendszert megszenvedő, a társadalmi fejlődés útján megrekedt társadalmakban valami, közvetve még történetileg, civilizatorikusan is jelentős változás történt: a kegyetlen nyomás alatt, a merev, értelmetlen előítéletek letörése következtében az emberi összetartozás érzése erősödött, s ez az élmény a civilizálódás reális lehetőségének hiánya ellenére az individualizálódás kelet-európai fölgyorsuláshoz, a csőcselékállapot objektív történelmi jelenségének fölszámolásához vagy annak jelentős mértékű előkészítéséhez vezetett. A német kultúrtörténeti sajátosságoknak megfelelően a nemzeti szocializmus köztes helyet foglal el a fasizmus és a bolsevizmus között, egyfelől a csőcselék objektív történelmi létével programszerűen nem számol, sőt azt tagadva határozottan teljesítménycentrikus, de másfelől kollektivistá, fajgyűlölő ideológiájával a tömegember értéktiszteletét korlátozza, és benne a nyárspolgári gyávaság, gyámoltalanság mozzanatát elismeri.

A tömegember értéktisztelete, teljesítményre állítottsága a legteljesebben ott bontakozott ki, a kultúrtörténeti problémákból adódó kényszerhelyzetek ott idézték elő legkevésbé a csőcselékállapottal való lelki-szellemi érintkezését, illetve ez a lelki-szellemi érintkezés ott befolyásolta legkevésbé a társadalom életének alakulását, ahol, mint az Amerikai Egyesült Államokban, ebben a bevándorló országban, a gyakorlati, pragmatikus erőfeszítéseket a kulturális hagyományok szempontjai a legkevésbé keresztezték. Minthogy az önálló kulturális hagyománnyal nem rendelkező Amerika kezdettől fogva nem a létre önállóan kérdező szuverén individuumok, az arisztokratikus szellemiségű humanista gondolkodók, hanem a létrekérdés klerikus-kultikus formáit elfogadó, de egyben a radikális protestáns álláspontnak megfelelően bármiféle egyházi tekintélyt tagadó kisemberek országa volt, Amerikában a gonosszal, a csőcselék jelenségével való birkózásnak igen mély, erőteljes lelki-szellemi gyökerei alakultak ki, az sajátos nemzeti mítosszá vált, amelyet, ha máshonnan nem, a western-filmekből jól ismerhetünk. Amerikát ez a beállítottsága predesztinálta arra, hogy századunk elején, az első világháborúval kezdődően, a tömegember hatalomra jutását, amint Ortega mondja, a tömegek lázadását követően vezető szerepet vállaljon a csőcselék elleni küzdelemben, hogy korábbi elszigeteltségét föladvá vezető világpolitikai tényezővé váljon. Ortega kétségtelenül egyoldalúan gondolkodik, amikor Amerikát a tömegember országának

nevezi, amikor a tömegember és a csőcselék jelenségét egybemosva, Amerikában egyértelműen negatív jelenséget lát. A századfordulón végbement kultúrtörténeti fordulat a tengerentúlon is jelentős változások elindítója: a protestáns vallását mélyen megélt puritán kisember ott is ekkor lesz az új tömegtársadalom médiumává, a fogyasztói mentalitás az ő puritánságát, munkaerőlcst is kikezdi, és a világpolitika boszorkánykonyhájába való beavatódás, a nagyhatalmi státusból adódó permanens szerepkényszer a nyugodt magabiztosságot, a belső tartást adni hivatott nemzeti mítosz, folklorizálódott nemzeti tudat teherbíró képességét Amerikában is nagymértékben igénybe veszi. Kétségtelen, hogy ezek a szellemi-kulturális megpróbáltatások Amerikát éppen a csőcselékklét történelmi jelentőségű kezelése, a "gonosz" huszadik századi "kiáradása" elleni föllépés közben és következményeként érik.

Azzal a vízióval szemben, amely szerint Amerika mint a tömeglét-mentalitás kiadhatatlan forrása szakadatlanul árasztja Európára a maga lényegét, azt kell mondanunk, hogy sokkal inkább a csőcselékállapot kelet-európai szociális történelmi realitása magyarázza Amerika elsőrangú világpolitikai, történelmi szerepét, és a tömeglét Amerikában is csak addig marad érvényben, ameddig itt Európában a tömegtársadalom zavaraiából adódóan a csőcselékállapot problémájának lesz aktualitása, ameddig ezt a jelenséget, a civilizáció, a kultúra nagyobb katasztrófáit elkerülendő, kezelni szükséges. A tömegember amerikai szereplése és a csőcselék-mentalitás kelet-európai uralma között közvetlen összefüggés tapasztalható, és bármilyen nagy is a kettő közti eltérés, normálisnak, az adott összefüggésből kiragadva kívánatosnak egyik sem mondható. A latin szellemnek a világosság iránti eredendő igényéből adódóan Ortega hitt abban, hogy a tömegek lázadása mint afféle ostoba félreértés könnyen visszaszorítható, Nietzsche ezzel szemben attól tartott, hogy a nyárspolgár sötét uralma az észérvek életbeli erőtlensége miatt bizonytalanul hosszú ideig, akár két évszázadig is eltarthat. Az ontikus fölfogás viszont a csőcselékállapot emberi érvényének történelmi megtapasztalásában ezen jelenség intellektuális úton ugyan meg nem ragadható, de mégis világosan körvonalazható, és a történelmi út megtétele árán, a közben szerzett tapasztalatok kamatoztatása, értelmezése révén kiküszöbölhető okát látja.

A tömeglét állapotát senki sem választja, a tömegember jelensége, mint jelezni igyekeztünk, kultúrtörténeti kényszerhelyzet következményeképp állt elő, tehát e kényszerhelyzet oldódásától a tömegember jelenségének visszaszorulása, uralmának megtörése várható. Aki az individuális szabadságra hivatkozva a tömeglét állapotához ragaszkodik, s a jelenség bírálatában személyes jogainak megsértését látja, az a problémákba belegabalyodva, merőben értelmetlenül saját individuális igényeit szembefordítja az individualitás elvével. Minthogy a minden embert nivelláló tömeglétnek valódi alternatívája nincs, a tömegember igazában nem szabad, valódi szellemi szabadságát akkor veszti el, amikor a kultúra, a civilizáció személy fölötti érdekeinek szuverén, önkéntes szolgálata, illetve a materiális életértékekre állított kisvilág klerikus-kultikus segédlettel fönntartott létrenyitottsága közötti választás lehetőségét abban a bizonyos kultúrtörténeti helyzetben elutasította. De bármennyire is a szabadság elvesztését, a létperspektíva szem elől tévesztését vonta

maga után az ama történelmi kényszerhelyzetben bekövetkezett fordulat, a kultúra, a civilizáció személyfölötti szempontjából nézve a "tömegek lázadása" nem volt értelmetlen, mert benne az a jogos igény fejeződött ki, hogy az emberi létezés szellemi, illetve anyagi oldalát előtérbe állító mentalitás, a "nagy"- és a "kisvilág" szférája közötti választás a jövőben az egyéni hajlamok maximális figyelembe vételével, privilégiumok és intézményes megkötések nélkül menjen végbe, azaz minden, szabadságának, létrenyitottságának tudatát hordozó egyén, minden individuum oldaláról nézve is értelmes legyen. A szellemi és az anyagi pozíció, a személyfölötti értékek szuverén szolgálata és az életértékek gondos ápolása közötti választás individuálissá tételének mindmáig az volt az akadály, hogy a létre szuverénen kérdező "nagyvilág", vagyis a kultúrapártolás laikus, individuális szempontja nem fogta át kellő módon, teljesértékűen az emberi lét problémáit, hogy ezen problémák egy része a velük önállóan szembe nem néző, azokat kultikus-klerikus segédlettel kezelő "kisvilág" hatáskörében maradt, és például a "szabad népről" álmodó, az emberiség individualizált egységét megteremteni kívánó Faust a maga kultúrtörténeti kalandja, eszméinek következetes szolgálata közben kénytelen volt elfogdni Margitnak, a "kisvilág" géniuszának racionálisan, individuális nézőpontról nem értelmezhető, s őt magát sötét büntudattal terhelő áldozatát. Csak a tömeglét és a csőcselékállapot huszadik századi történeti érvényének értelmezése teremti meg annak lehetőségét, de természetesen egyben elodázhatatlan szükségességét is, hogy a rossz ontikus természetének immár individuális, laikus tapasztalatával gazdagodva, a jövőben az egyes ember teljesen szuverénen vállalja az élet létrenyitottságának biztosítása és személyes szabadságának kinyílvánítása érdekében "kis"- és "nagyvilág" személyes választás útján kialakuló kettősségének fönntartását, hogy a jelen helyzettel ellentétben ne elégedjen meg e létrenyitottság intellektuális-filozófiai reflektálásával vagy intim-spirituális megélésével, hanem a tömeglét létfelejtő mentalitását föladván, a "gonosz kiáradásának" és a csőcselékállapot eluralkodásának elejét véve, azt egyben élete, az emberi együttélés szilárd, reális alapjává is tegye.

Meg kell kérdeznünk, vajon mi a biztosítéka annak, hogy ez a kultúrtörténeti lehetőség realizálódjék, hogy ez a kultúrtörténeti igény kielégüljön, hiszen a tömegember éppen azért tömegember, mert a kultúrtörténet személy feletti szempontjairól semmit sem akar tudni, mert a kultúrtörténet személy feletti szempontjai, mint olyanok, az ő személyes-individuális látókörén mindig is kívül fognak maradni. De bármennyire elutasítja, tagadja a tömegember a kultúrtörténetet, bármennyire nem képes, nem akar annak cselekvő részesévé válni, a tömeglét huszadik századi érvénye azt jelenti, hogy annak áramába a tömegember mégis bevonatott, vagyis pusztán tehetetlenségével nem lehet képes annak teleologikus mozgásait leállítani. Minthogy a tömegmentalitás érvényre juttatása, az individualizálódási folyamat fölgyorsulása az egykori kisember számára nemcsak az intézményesített kultúra kalodájából való kiszabadulást, hanem a csőcselékállapot szociális-történelmi formájának fölszámolását is jelentette, és ezért a mi posztmodern korunk, amely tulajdonképpen a tömeglét konszolidációjának tekinthető, anélkül, hogy a kultúra személyfeletti szempontjait elismerné, igyekszik kritikusan visszatekinteni a számára annyi megpróbáltatást jelentő, a csőcselék-mentalitást elszabadító,

hagyománytagadó, a racionalizmus szerepét abszolutizáló huszadik századi modernizmusra. Ma már a tömegember pozíciójáról sem hagyható figyelmen kívül az a megállapítás, hogy racionális és empirikus mozzanatok egyensúlya csak ontikus-kultúrtörténeti alapon teremthető meg, s a kultúrtörténeti tényezők elutasítása a racionalizmust bíráló posztmodern gondolkodás részéről egyszerűen intellektuális vétség, nyilvánvaló logikai hiba. Hát talán nem racionalista-e, saját törekvését megcsúfolva, a posztmodern gondolkodás, amikor az ontikus kultúrtörténeti normák személyes vállalását, megélését elkerülve s a tömeget állapottal megerősítve, úgy gondolja, hogy az életértékek jelentőségének eltűlése ellenére, vagyis pusztán az ember eredendő létezőitől való elszakadása miatt, a létértékek iránti pusztán igény kinyilvánítása révén szabad lehet az ember? Mi más ez, mennyivel több ez, mint a szabadságot fölsimított szükségyszerűséggé definiáló racionalista Hegel úgynevezett dialektikája? A racionális szempont túlsúlyát csak abban az esetben szüntetjük meg, ha a létértékek empirikus tényezőjének szerepét kellő súllyal csak akkor ismerjük el, ha a létértékek mindenkit megérintő, a tömeget megengedő reflektálásán túl érvényesítjük a létértékeknek a hagyomány, a szellemi tapasztalat mozgósítását igénylő és egyben megkülönböztetett teljesítményt eredményező, civilizáció- és kultúrateremtő mozzanatát, ha a szükségyszerűségek, a dolgok világában mozgó életet elismerjük a kultúrtörténet valóban szabad szféráját. A szabadságot az élet tényeiből levezetni, az élet tényeivel összeegyeztetni akaró posztmodern gondolkodás sajátos fából vaskarika, amelyben burkoltan továbbél Hegel és a klasszikus német filozófia közvetlen történeti érvényét veszített konvenciója.

Az élet és a lét szférája közötti távolság intellektuális áthidalhatatlansága azonban nemcsak a tömeget konszolidálhatóságát teszi kérdéssé, nemcsak a posztmodern gondolkodás illúzióját leplezi le, nemcsak azt akadályozza meg, hogy az életértékeknek való föltétlen önátadás mellett a lét igazságát érvényesíteni lehessen, hanem egyben arra is figyelmeztet, hogy a tömeget történeti érvényének meghaladására törekedve, nem elégedhetünk meg a kultúrtörténet személyfeletti problémáinak — élet és lét áthidalhatatlan ellentétét szem előtt tartó — ontikus értelmezésével, vagyis az ontikus szempont szellemi érvényesítésével, mert állásunknak hitelt csak az adhat, csak abban az esetben leszünk következtetések, ha azt lelkiileg is képviseljük, ha az ontologizmus elvét az életben is érvényesítjük, azaz minden kockázatával egyetemben, a kudarc reális esélyével is számolva s a felelősséget annak következményeire vállalva, szorgalmazzuk az ontikus kultúrtörténeti gondolkodás elfogadását. Megbocsáthatatlan félreértés volna azt gondolnunk, hogy a tömegember sajátos kultúrtörténeti föltételekhez kötött huszadik századi uralmának, a tömeget különleges huszadik századi érvényének megszüntetése a tömegember és a csöcselékműveltség jelenségének fölszámolását vonhatná, vagy akár csak kellene, hogy vonja maga után, hogy ezek a megnyilvánulások az emberi jelenségből kiküszöbölhetők lennének, illetve kellene, hogy legyenek. Éppen fordítva, mint láttuk, a tömeget és a csöcselékműveltség ontikus érvényének — a század nyújtotta történelmi tapasztalatok alapján bekövetkező — elismerése engedte meg a jelen kultúrtörténeti állapot meghaladását. A kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat továbbléte, a tömeget különleges kultúrtörténeti érvényének

megszüntetése megköveteli a tömegember és a csőcselékmentalitás iránti türelmet, hiszen mind a létről megfélelkező, a kulturát elutasító tömegember, mind az értéktagadó csőcselék esetében "emberi, nagyon emberi" állapotról van szó, olyan állapotról, amelynek esélye minden emberben adott, s amelynek elismerése nélkül nem érthetjük saját magunkat, nem igazodhatunk ki dolgainkban. Minthogy a kultúraápolás korábbi intézményes biztosítékainak anakronisztikussá válásával a kultúráképviselő és az értékorientáltság merőben egzisztenciális döntés kérdése, amelynek korántsem lebecsülhető komolysága és súlya minden ember vállát egyaránt nyomja, s minthogy a szabad, szuverén döntés elmaradása következtében előállt még annyira nem kívánatos állapot is csak esetleges jövőbeli szuverén döntések által lehet korrigálható, az értéktagadó vagy normatévészto megnyilvánulások minden kíméletet, türelmet, megértést megérdemelnek, illetve számukra is a szellemi megnyilvánulás teljes szabadsága biztosítható, ez a megértés, türelem vagy szabadság csak egy dolgot nem vonhat maga után; az igazság elhallgatását, megmásítását, vagy éppen kényszerű elhallgatását. A kikerülhetetlen és hasznos polémia nemkívánatos szélsőségeit, a hisztérikus aggályok eluralkodását az a józan és az ontikus gondolkodásból adódó belátás fékezheti, hogy sem a létigazság, a kultúra normái nem vihetők be direkt módon, a személyes-egzisztenciális döntések kikapcsolásával az életbe, sem pedig megfordítva, az életnek, a dolgoknak a létigazsággal szembeni nyilvánvaló érzéketlenségéből nem következik ezen igazságnak, a kultúrának az érvénytelensége.

A tömeglét, a csőcselékállapot kultúrtörténeti jelenségének megértését az ontikus történelemfölfogás teszi lehetővé, ugyanakkor ez a fölfogás magának a tömeglét, a csőcselékállapot jelenségének huszadik századi megtapasztalásából fakad. Amikor elismerjük a csőcselékállapot, a rossz objektív történeti realitását, és egyben elutasítjuk a világ, a természet meg az emberi létezés konfliktusmentessé, problémátlaná tételének utópikus tervét, akkor az igazságnak az élethez képesti transzcendenciáját szemléletünk alapelvevé téve, az elmúlt két évszázad immanens, utópikus és ismeretelméleti, lényegében mindvégig romantikus történelemfölfogásával szemben a világi kultúrán belül a Biblia által kialakított eredeti ontikus történelemfölfogást érvényesítjük. Az ontikus történelemfölfogás — a lehetőségeit mára kimerített romantikus fölfogással ellentétben — nem kénytelen mindazt történelemnek tekinteni, ami az emberi életben és a világban történik, nincs szüksége arra, hogy a történelmi értelemteljesülési folyamat megrajzolása céljából önkényesen a világ minden történelem alatti, melletti, történelmen kívüli jelenségét történelmi jelentőséggel ruházza föl, mert e folyamatot nem spekulatíván, direkt módon a semmiből teremtő mindenható Isten eszméjéből eredezteti, hanem bizonyos, az emberi jelenséget ténylegesen befolyásoló konkrét eseményekben, jelenségekben tapasztalja. Fonák az a gondolkodás, amely önmaga megerősítése céljából mindenáron, görcsösen a történelmi jelenségek értelmezhetőségének elméleti, tudományos bizonyítékait keresi, mert a történelem jelensége a mindenek előtt, fölött álló és a világban tökéletesen érvényesülni a véges időn belül nem tudó, de az ember közreműködésére mégis föltétlenül számító létigazság pusztán tényből következik, és hogy mi éppen ennek vagy annak a történelmi jelenségnek az értelme, az nem

valamely pozitív, személytelen struktúrára vonatkozó mérlegelés kérdése, hanem magából a szuggesztív tapasztalatokat nyújtó folyamatból, a történelmi értelemteljesülés lenyűgöző folyamatából következik. A történelem tehát semmiképpen sem eseménytörténet; a pusztá tények regisztrálása, csoportosítása, tanulmányozása nem vezet történelemhez, az események csak annak számára mondanak valamit, akinek valamilyen koncepció alkotására alkalmas történelemélménye van. A történelem mindig kulturtörténet, aki valódi történészi teljesítményre képes, az a problémák megközelítésmódjától függetlenül mindig kulturtörténetet ír, mert a történelem nem a gazdaság, a politika, a társadalom és persze nem is a művelődés, hanem a léttapasztaló kultúra, a léttapasztalás története. A pozitivistá történetírás a romantikus történelemkoncepcióból való kiábrándulás és a meghaladására való képtelenség együttes hatásának eredményeképpen áll elő. A pozitivistá történetíró gondolkodását az a körülmény határozza meg, hogy kiábrándulása mennyire mély, végletes, illetve ő maga mennyire szigorúan vonja le a kiábrándulásából adódó következtetéseket. A valóban okos, következetes és őszinte pozitivistá elmehet önpusztítóan az általa főlhalmozott történelmi ismeretek teljes értelmezhetetlenségének, értelmetlenségének állításáig. Az eseménytörténet — kulturtörténet dilemmája nem a történelemírás lényegi problémája, a történelemnek ez a nemkívánatos megkettőződése akkor következett be, amikor a romantikus gondolkodás a lét szempontjának a történelmi szemléletben való érvényesítésére képtelenül, de a történelmi jelenségek vizsgálatának igényét változatlanul fönntartva, a korábban írói tevékenységnek főlfogott történelemírást szenvtelen vizsgálódást követelő tudománnyá minősítette. Kár volna vitatni a romantikus történelemszemlélet történetiségének, a 19-20. századi historizmusnak a korszakos jelentőségét, lebecsülni azokat az eredményeket, amelyeket a történetírás e koncepció jegyében elért. Hiszen a historizmus éppen azt jelentette, hogy a gondolkodás individuális alapra helyezésének következményeképpen a történelmi változásokat nem az örök Isten eszméjéből, hanem az ember időben egymásra következő ideális törekvéseiből eredeztette. De ez a tény nem változtat azon, hogy az individuális történelemalapítás lehetőségeit eltúlzó romantikus historizmus létfelejtő volt, és a romantikus létfelejtés következményeként előállt állapot a jövőben csak e létfelejtés tudomásul vétele és következményeinek radikális főlszámolása révén meghaladható.

A történelemszemléletnek az elmúlt két évszázad historizmusában kifejeződő individualizálódása azért vonta maga után a történelem létfelejtő romantizálását, mert a historizmus a teocentrikus gondolkodás maradványainak, az isteni teleológia képzetének továbbélése miatt az emberi civilizáció történetét, a tulajdonképpeni történelmet az isteni teremtés, a világegész történéseivel megtévesztően egybemosta, az individuumnak indokolatlanul létalapozó képességet tulajdonítva, a történetiséget a létezés egészére kiterjesztette. A mi historista gondolkodásunk tehát ontikus csak abban az esetben lehet, ha az individualitás létalapozó képességének fikcióját főladva, és a teocentrikus gondolkodás maradványaival leszámolva, a történelmet kiemeljük a világegész történéseiből, és kezdetét a civilizáció megalapításával, az emberi létrekérdés megindulásával, az individualitás elvének az emberi jelenségben való megjelenésével, végét pedig a létproblémáknak a személyes-individuális belátás



látókörébe kerülésével, a kulturtörténeti értelemteljesülési folyamat lezárulásával azonosítjuk. Bár természetesen minden létező dolog a lét egészének része, az embert magát pedig eleve, történelem előtti állapotában is létrenyitott lénynek kell gondolni, de az emberrel megeső dolgoknak értelmük csak a létrekérdés megindulásával, az individualitás-elv érvényesülésével kezdődően, a civilizáció körülményei között lehet. Másfelől pedig a történelmi értelemteljesülési folyamat lezárulta után ugyan az individuum számára minden lehetőség adott lesz ahhoz, hogy saját képességének maximális mozgósítása esetén helyesen válasszon, értelmes döntéseket hozzon, de történelemről éppen azért nem lehet majd a továbbiakban beszélni, mert a létproblémák személyes-individuális látókörbe kerülését követően a személyfeletti tényezőknek az individuum értelmes döntéseitől elkülönült történelmi szférája megszűnik létezni. Az individualitást elvont lételvből kulturtörténeti eredménnyé átminősítő és a történelmet szigorúan a civilizálódási-individualizálódási folyamathoz kapcsoló főfogás ontikusság a létegeész értelmességének metafizikai-teológiai képzete helyett a történelmi események magyarázatában működő, onnan kiemelhető, utólagosan tudatosítható történelmi léttapasztalat mozzanata garantálja. Ez utóbbi azt jelenti, hogy az ember nemcsak azáltal csinálja a történelmet, hogy mint individuum a létre kérdez, hanem azáltal is, hogy mint személy, mint a történelem szenvedő alanya, a kultúra hordozója egyben elfogadja azokat a tapasztalatokat, amelyek segítségével az általa fölített kérdésekre választ is kaphat.

Az ontikus történelemfőfogás, amely az individuum létalapozó képességének fikcióját, a megismerő tevékenység indokolatlan teljességigényét bírálva, elutasítja a tényeket, eseményeket, történeteket a tudományos szenvtelenség jegyében és a teljesség igényével gyűjtő romantikus-pozitívista történetírás koncepcióját, a jelenlegi helyzetet tekintve meglepő kapcsolatot teremt történelem és mű, mű és történelem között, soha eddig nem tapasztalt mértékben hangsúlyozza a történelmi teljesítmények műszerűségét, és a műalkotások, a kulturkincsek történetiségét. Közismert, hogy a romantika által kezdeményezett fordulat előtt a történeteket nem annyira tudósoknak, mint inkább íróknak tekintették, a történelmi teljesítmény inkább műalkotás volt, mintsem tudományos eredmény, amennyiben ekkortájt még nem a tények pozitív kontrolláló szerepe, hanem a történetírónak a klasszicista szemléleten belül kötelező érvényű és egyben természetes arisztokratikus beállítottsága volt hivatott biztosítani munkájának egyetemes érvényét, hitelességét. Ugyanakkor persze tudjuk, hogy ez az arisztokratikus-klasszicista történetírás a merev hierarchikus képzetek uralma miatt híján volt a valódi történetiségnek, nem ismerte a szakadatlan változások historista-romantikus pátoszá, az egymást követő és jellegükben egymástól különböző korok váltakozásának folyamatszerűségét. A mi ontikus nézőpontunkból visszatekintve ez az ellentmondás úgy értelmeződik, hogy bár a klasszicista szemlélet a romantikával szemben nem tudatosította, vizsgálatának tárgyává nem tette a különböző korszakok változását, szemléletének az arisztokratikus pozícióból következő egyetemessége, az igazságra állíttottsága miatt ezeket a változásokat mégis kifejezte; másfelől pedig a tudományos forráskritika jegyében keletkezett romantikus-pozitívista történelmi munkák közül is műveknek, személyes történelemélményt kifejező műalkotásoknak tekintendők — előadásuk, apparátusuk

tudományos jellegére, igényére való tekintet nélkül — mindazok a munkák, amelyeknek egyáltalán van történelmi értékük, amelyek esetében egyáltalán történetírói teljesítményről beszélhetünk. Történetiség és műszerűség összetartozandóságának normája tehát, azt kell mondanunk, mindig is hatott az elmúlt korok történetírásában, jóllehet érvénye csak a mai ontikus nézőpontról fölismerhető, reflektálható.

Műalkotásnak és történelemnek az ontikus történelemfölfogásból következő összetartozandósága azonban nemcsak a történeti munkák műalkotásszerűségét, hanem a műveknek általában — minden, nem történelmi tárgyú műnek, vagyis a művészeti, filozófiai, vallási jellegű alkotásoknak — a történelmi, kulturtörténeti érvényét is jelenti. Ha ezzel csak a műalkotások lényegi történetiségét állítanánk, nem mondhatnánk újat, hiszen a romantikus gondolkodás minden mással egyetemben az irodalmat, a művészeteket, a filozófiát és a vallást is historizálja. Igaz, a romantikus mentalitás elmaradhatatlan árnyékaként, mintegy a romantika modifikációit leképezve mindig új meg új arcot öltő pozitívizmus a művek történetiségét újra meg újra kétségbe vonta, de azt véglegesen elutasítani soha nem tudta. Ha most az ontikus történelemfölfogás jegyében mégis a művek történelemszerűségéről beszélünk, akkor ez a romantika állításához képest lényegesen többet jelent. Nemcsak azt, hogy a történetiség mozzanatát magukban foglaló művek mint sajátos kulturális melléklet kísérik, színezik, illusztrálják a tulajdonképpeni történelmet, hanem egyenesen azt, hogy a filozófiai, vallási, művészi alkotások mint a létigazság közvetítői nem kevésbé fontos útmutatók számunkra a történelmi értelemteljesülési folyamat mozzanatainak kibogozása közben, mint maguk a tulajdonképpeni történelmi munkák, hogy végső soron történelem és kulturtörténet között túlságosan hangsúlyos különbséget tenni nem igazán van értelme. Minthogy a tiszta szellem minden alkotása, minden kultúrkinca a létigazság történelmi megmutakozásának része, s minthogy a dolgok hálójába könnyen belegabalyodó emberi élet történéseiről ugyanez egyáltalán nem mondható, az élet tényeiben a létigazság vagy a történelmi értelemteljesülési folyamat vonalainak, szakaszainak kirajzolása szempontjából ezek a történelmi érvényű alkotások nem kevésbé fontos útmutatók, mint az életnek történelmi jelentőséggel bíró tényei vagy éppen az értelmező tevékenység szempontjából közömbös nyers élettények.

Az ontikus szemlélet hiánya, illetve a tömeglét- és a csöcselék-mentalitásnak a romantikus historizmus dekadenciájaként bekövetkező eluralkodása magyarázza korunk történetírásának jelenségeit. Mert ha az igazság történelmi érvényű képviselését többé romantikus megszállottsággal nem vállaljuk, de közben a romantikus koncepció kereteit megtartva, föladatunkat a szakszerűség látszata mögé bújva egyszerűen a források, a tények számbavételében, "valóságghú" értelmezésében, kommentálásában látjuk, akkor a valóságnak az igazság, a gyakorlatnak a lét helyébe állítása miatt eléggé másodrendű kérdés, mi magunk csupán többé-kevésbé ártatlan rögeszméinknek adunk-e hangot vagy tudatosan manipulálunk-e, hiszen így is, úgy is a tömeglét-állapot leküzdhetetlenségének élményétől bénultan jóváhagyjuk az ideologizmus jelenbeli uralmát, s ezáltal részt vállalunk a szellemi alvilág jelenbeli legalizálásában. Azok a próbálkozások, amelyek egyfelől — a jelen szellemi

állapotot, az ideologizmus jelenbeli érvényét, torz divatját visszavetítve — a múlt történéseit, magát a történelmet sötét erők kicsinyes és alantas küzdelmeként igyekeznek bemutatni, másfelől pedig a jelen állapot tanulságainak levonására képtelenül a történelem árnyoldalait, a történelmi katasztrófákat, az értelemteljesülési folyamat "sötét lyukait" véletlen balesetnek kívánják föltüntetni, bármennyire hadakoznak egymás ellen, egymást sajnálatos módon kiegészítik.

A történelmi munkák műszerűsége, valamint általában a művek, a filozófiai, vallási, művészi alkotások történelemszerűsége, vagyis a kultúrtörténet és a történelem egymáshoz közelítése miatt az ontikus történelemfölfogás szempontjából lényegi kérdés a művek ontikussága, a műveknek a létigazságot megtapasztaltató volta. Ha Heidegger okkal mondta azt, hogy a metafizika története a létfelejtés története, akkor legalább olyan nyomatékkal állítható, hogy a kultúrtörténet a léttapasztalás, a létre emlékezés története. A művet az igazság megtapasztalása, a kultúrtörténetet mozgó teleológiai mozzanat befogadása teszi művé. Ezért van az, hogy a létfelejtő, kultúrávesztő, a kultúrtörténet tárgyává degradálódó, mert alanyává válni nem tudó tömegember mentalitását kifejező huszadik századi gondolkodás csak szövegről beszél, nem érzi magát — okkal — följogosítva arra, hogy a műre vonatkozóan tegyen kijelentéseket. A művek mű volta, igazságtapasztaló teleologikus jelentősége azonban aligha vitatható, ha a tömegember látókörén ez a kérdés kényszerűen kívül is esik. E sajnálatosan leszűkült horizonton akkor sikerül fölülemelkednünk, ha az igazságnak a műben adott mozzanatát többé nem spekulatív, metafizikailag, az isten- vagy emberközpontú gondolkodás jegyében a lét metafizikailag értett téren és időn kívüli mozzanatához kötjük, hanem az ontikus történelemfölfogásnak megfelelően konkrét kultúrtörténeti megnyilvánulásaiban vizsgáljuk, és mint léttapasztalatot a kultúrtörténeti vonatkozásrendszerbe állított műveken belül elemzően ragadjuk meg. Míg az európai gondolkodás sajátos beállítottságát anakronisztikusan abszolutizáló tömegember minden szövegben válogatás nélkül az isteni Ige, a létigazság megnyilvánulását látja, s ezáltal a kultúrtörténet valódi értékeit meggondolatlanul és tehetetlenül a gonoszság és a hazugság áramában elmeríti, az ontikus történelemfölfogás a jó és a rossz könyvet, az igazságot megtapasztaltató művet és a hazugságban megfeneklő irományt megkülönbözteti egymástól, és föladatát nem utolsó sorban éppen ebben a megkülönböztetésben, a kultúrértékek kiemelésében látja. Nem kétséges, hogy a fércművek, a rossz könyvek olvasása is igen tanulságos lehet, érdekes emberi dokumentumot láthatunk bennük, de ez a tanulság csak abban az esetben vonható le, ez a dokumentumérték csak akkor kamatoztatható, ha kellő mércével rendelkezünk, ha tudjuk, mit olvasunk.

Az ontikus kultúrtörténeti fölfogás, mint láttuk, a történelmi munkák műszerűségét állítja előtérbe, a művészi alkotások esetében viszont azok korábban nem érzékelt történelemszerűségére helyezi a hangsúlyt. Ez utóbbi a korábbi helyzethez képest egyszerre két dolgot jelent: egyfelől a modern, huszadik századi poétika egzakt, pontos, de a technikai mozzanatoknál megrekedő eljárás módjával szemben a teljesség, az egyetemesség, a lét szempontjának bevonását, másfelől a filozófiai esztétika deduktív elméleti sablonjaihoz képest a műalkotás, a művész konkrét,

elemző-értelmező leírását. Míg a filozófiai esztétika múlt századi érvénye idején a lét egyetemes szempontjának a műalkotásban történő megmutatkozásáról folytatott beszéd — a romantikus tudatot lelkesítő, de soha teljesülni nem tudó igény maradván — a művekig magukig el nem jutó általánosságoknál többet nem eredményezhetett, a léttapasztalás kultúrtörténeti folyamatának föltárása kiemeli az esztétikai létszemléletet mű és műértő időtlen, néma s végső soron meddő párbeszédéből, és a művet a történeti léttapasztalás összefüggésébe állítva, az azt érteni kívánó szemlélőt a hagyomány teljességének birtokosává s egyben a művek titkainak kifürkészésére képessé teszi. Amikor az individuális műszemlélet elégtelenségét érzékeltetni képtelen romantikus esztétika a század elején esztétizmussá degradálódik, és kiderül, hogy a lét dolgainak egyedül az esztétikai szemlélet útján történő elrendezése a problémák differenciálódását még meg nem tapasztaló antikvitás, a többé vissza nem hozható klasszikus görög világ privilégiuma, akkor válik időszerűvé a pretenciós romantikus fölfogással szemben a poétikai vizsgálódások alázata, az a fölismerés, hogy aki csak a kultúrtörténeti folyamatból kiemelt egyetlen műalkotást lát maga előtt, aki a művekkel a romantikusokhoz hasonlóan csupán individuális élménye révén találkozik, az a mű vonzáskörébe kerülése, műélménnyel rendelkezése ellenére sem képes annak lényegéről semmi megfoghatóat mondani. A poétikai megfigyelések a műalkotás mibenlétének kérdését szerényen és bölcsen félretevő, de ízléssel, műértéssel ugyanakkor rendelkező szemlélet teljesítményei. Nincs szó arról, hogy a műveknek lenne egy, az esztétikai szinthez, a létigazság szintjéhez képest alacsonyabb, amattól elkülöníthető poétikai-mesterségbeli szintje, amint azt a fenomenológia föltételezi, a művek titkait fokozatosan kellene az értékhierarchia lépcsőfokain alulról fölfelé haladva földeríteni. A poétikai vizsgálódások huszadik századi gyakorlatát nem a műalkotás létezési módja, hanem a tömeglét-állapot kultúrtörténeti érvénye magyarázza, az a szellemi-kulturális helyzet, amelyben egyfelől a léttapasztalás intézményesen garantált tekintélyekhez kapcsolódó történelmi módja kiapadt, megszakadt, s amelyben annak új, szabad individuális választáson alapuló megfelelője egyelőre még nem alakult ki. Nem a sajátos, eszközszerű jegyek, az úgynevezett művészi fogások tényleges, elkülönült létéből, hanem a műértés különleges huszadik századbeli helyzetéből következik e módszer. Következésképp az irányzat egyébként kétségtelen jelentőségét nem akkor értjük meg igazán, ha a poétikai sajátosságok műalkotásfenomenológiai helyét keressük, hanem ha belátjuk azt a feszítő és századunkban termékeny ellentmondást, amely az egzakt műelemző művészettagadó eljárás módja és a munkáját megtermékenyítő műélménye között van. A poétikai erőfeszítések tényleges teljesítménye éppen ezért nem a poétikai megfigyelések fölhalmozásában, egy később hasznosítható félkésztermék előállításában van, hanem abban, hogy miközben e módszer képviselője a kultúrtörténeti vizsgálódásnak a művet a művek sokaságában megmerítő eljárás módját nem ismervén, a múlt századi gyakorlatot folytatva, elszigetelt művekkel kénytelen szembesülni, az intim romantikus élmény meghaladása céljából elidegenít az esztétikai szemléletben megjelenő műtől, olyasmit mond róla, ami ugyan az adott műtesthez tartozik, mégis túlmutat annak az individuális szemléletben megképződő egyszerűségén. A poétikai vizsgálódás tehát egyfelől

ontikus jellegű, egyfelől ténylegesen túllép a létfelejtésbe torkolló romantikus szemléleten, másfelől viszont képtelen föltární a léttapasztalás történeti rendjét, képtelen egy új, ontikus műértés egységében értelmezni a műnek a romantikus műértés előtt rejtve maradó tényezőit. Az ontikus kultúrtörténeti szemlélet igen sokat köszönhet a poétikai irányzatoknak, a megtévesztő látszat ellenére nem kevesebbet, mint a hozzá közel állni látszó szellemtörténetnek, mert a szellemtörténet romantikus, személyes, individuális történelemfölfogása tőle gyökerében idegen, s annak leküzdésében igen jelentős mértékben éppen a művek, pontosabban a romantikus műélmény elidegenítésére törekvő poétikai eljárások segítettek hozzá. Az idealista-romantikus szellemtörténet és az ontikus kultúrtörténet közti radikális különbséget elmosó megtévesztő látszat csupán abból adódik, hogy míg az elszigetelt művekkel szembenező tárgyiias műelemző önmaga kénytelen mesterségesen tagadni saját személyes műélményét, az ontikus kultúrtörténeti szemlélet megvalósítása esetén ilyen művi eljárásokra többé nincsen szükség, a műértelmező immár tökéletesen szabadon és nyíltan a saját nevében beszélhet, mert a művön túlmutató, azt más művekhez, a kultúrtörténeti folyamat egészéhez vezető összefüggések az ontikus kultúrtörténeti szemléletet amúgy is kiléptetik a nemkívánatos és korlátozott intimitás közegeből. Természetesen ez a kilépés a romantikus-esztétizáló műélményből nem oldja föl a művet, az esztétikumot a történelemben, hiszen egyfelől a kultúrtörténet a léttapasztalás története, másfelől az egyes mű éppen a lét megtapasztalásának sajátos, megismételhetetlen alkalmá és egyben a léttapasztalásnak, ezen történeti folyamat egészének sajátos koncentrátuma. A posztmodern gondolkodás jegyében álló és a tömeglét konszolidációjára törekvő befogadásesztétika a poétika analitikus eljárásaival elégedetlenül fölveti a létrekérdés igényét, céljának a műegész átfogását tekinti, de a tömeglét-állapot jelenbeli realitásának elfogadása miatt célját nem éri el, igénye kielégíthetetlen marad. Azt kell mondani, hogy kezdetben a műegész szemléletét tagadó poétikai eljárásokban – igaz, szervesen, következtetetlenül, pusztán a hagyomány erejénél, tehetetlenségénél fogva – sokkal több műértés működött, mint az ezen következtetlenségeket kiküszöbölő, a létfelejtés mai totális állapotából kiinduló posztmodern befogadásesztétika bizarr, szeszélyes megnyilvánulásaiában, s ezért a poétika a befogadásesztétikánál hasonlíthatatlanul nagyobb mértékben járult hozzá az ontikus kultúrtörténeti műértelmezés kialakításához. A befogadásesztétika jelentősége nem is a módszer kialakulásában, hanem elismertetésében van: amennyiben a racionalizmus, a modernizmus bírálatá, a létrekérdés igényének fölvetése révén az ontikus-kultúrtörténeti irányzat számára alkalmas fogódzót, hivatkozási alapot teremt, amennyiben az önmagát a befogadásesztétika belső ellentmondásainak leküzdőjeként, törekvéseinek beteljesítőjeként határozhatja meg.

Bár a filozófia önmagát Platon óta tudománynak tekintette, a tudományosság igénye századunkban a filozofálás igényével nyilvánvalóan szembekerült, amennyiben századunk gondolkodása kétségbe vonta a filozófia tudományokat egybefogó szerepét, képességét, s egyben a filozofálás jelentőségét, értelmességét. Filozófia és tudomány ezen megütközéséből két dolog derült ki. Egyfelől az, hogy a magát két évezreden át tudománynak mondó és a tudomány integrálójának szerepét betölteni

képes filozófia korántsem csak a dolgok és a jelenségek mibenlétét, összefüggéseit leírni törekvő tudomány volt. Másfelől pedig az, hogy azok a magukat filozófiának nevező kortárs törekvések, amelyek a létfelejtő tömeglét-mentalitást kifejezve, módszeresen ügyelnek arra, hogy céljuk, a "tudományosság" igényét kielégítendő, tisztán pragmatikus legyen, amelyek bármikor bármiből képesek "filozófiát" kreálni, nem egyebek, mint egy megbillent, önmagával ellentmondásba került értékrend kifejezése. Ha nem elégszünk meg azzal az olcsó megoldással, hogy az önmagát valóban nem kielégítően meghatározó filozófia tévedésén ironizáljunk, hogy a klasszikus filozófia ne jelentsen többet számunkra ennél a tévedésnél, s ha nem akarjuk magunkat azzal áztatni, hogy ezen tévedés állítólagos korrekciójaként a filozófiát úgymond valóban tudományossá téve, ténylegesen pedig a praxisba belefojtva, a klasszikus bölcsélettel egyenrangú, vagy éppen annál magasabbrendű szellemi teljesítményt nyújtunk, akkor szellemi távlatvesztésünk leküzdése érdekében ki kell mondanunk, hogy a filozófia tulajdonképpeni szerepe nem megismerő, hanem kezdettől fogva ontikus-kultúrtörténeti jellegű volt, hogy a filozófiai alkotások — ugyanúgy, mint az esztétikai, vallási, történelmi művek, vagyis a humán műveltség más összetevői — nem az univerzum leírása, azaz a gyakorlati célú megismerő tevékenység, hanem a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat szempontjából értelmezhetők. A filozófiai műveknek, mint bármely más kultúrtörténeti érdekű, a humán műveltség körébe tartozó írásnak, mint minden más műnek nagyon sokféle témája lehet, de nem lehet soha semmiféle tárgya, s ezért a "tárgyilagoss" szemlélet, értsd: az élet problémájára kérdező tömegember-mentalitás számára megfoghatatlannak tűnnek, mibenlétük örök titok marad. A tömegember szemléletében, akinek, mint Ortega írja, csak gondolatai, ideologikus, a maga alkalmi érdekeit kifejező eszméi, rögeszméi vannak, de aki gondolkodni nem tud, a filozófia önkényesen kiemelhető pozitív tételek halmazára hull szét, és a filozófiai művekkel, a gondolkodás ezen csodálatos példáival mint pontatlan, egymásnak ellentmondó állítások sorával a nagyképu és értetlen "tudományos" elemzés lekezelő elnézéssel bánt, ha éppen nem ülteti a szégyenpadra azokat. A pozitív megismerés mellett a hagyomány szerepét, a műveltség jelentőségét elismertetni igyekvő posztmodern a képtelen helyzet oldását igéri, de a tömegember-állapot fölülvizsgálatának elmulasztása miatt, a maga létfelejtő pozíciójáról ez neki igazában nem sikerült, és átfogó koncepció híján a filozófiatörténet tényleges értékeinek számbavétele helyett kénytelen azzal megelégedni, hogy az alkalmi érdekek szolgálatának sivárságát elleplezendő, a műveltség öncélú csillogtatásával magát vigasztalja, vagy olvasóját szórakoztatja, s a legjobb esetben, a filozófiai önkifejezés sajátos módját választván, okosan-szellemesen önmagával és világával elégedetlenül önmagára és a világra a nyelvét öltögeti.

Bár vallás és kultúra egymással szorosan érintkező fogalmak, és a kultúraalapítás bizonyos mértékig éppen vallásalapításként jellemezhető, mégis az archaikus kultúrák fölbomlása, az individuális öntudat kialakulása, vagyis a hellénizmus kora óta tudjuk, hogy vallás és kultúra elválhat egymástól, hogy van, lehetséges kultúratagadó, kultúrán kívül álló individuális vallás is mint az egykor kultúraalapító és fönntartó vallás csökkent értékű változata. A dogmáit megfogalmazó,

egyházát megszervező, az univerzalizmus programját meghirdető kereszténység erőfeszítéseinek középpontjában az a törekvés állt, hogy az individuális tudatosság szintjére emelt vallási élményt és a kultúralapítás igényét, a térben és időben változó körülményekhez igazodva, egybehangolja egymással. Annak ellenére, hogy a modern Európa kultúráit a kereszténység vallási mozgalma hozta létre, hogy az alapítás idején a kultúra többé-kevésbé a vallási tényezők függvénye volt, az idők folyamán ez a viszony megfordult, és az újkor kezdete óta már a keresztény dogmák és a keresztény egyház azért voltak képesek eredeti kultúrtörténeti feladatuk ellátására, mert ennek a feladatnak a működő modern európai kultúrán belül, a humanista egyetemesség eszméjének világi normájától meghatározott közegben kellett elegendet tenniük. A kultúrávesztő tömegember-mentalitás huszadik századi érvényre jutása a vallási élet és a vallási gondolkodás szempontjából merőben új helyzetet teremtett. Egyfelől sok helyen tartósan lábra kaptak a vallástagadó, vallásüldöző megnyilvánulások, másfelől örömdetes ellenhatásként, a korábbi kényelmes helyzetben megmerevedett konvenciókkal leszámolva, a vallási gondolkodás, a vallási élet megújulása volt megfigyelhető, de ma, a század végéről visszatekintve, a legmélyebbre ható és legnagyobb jelentőségű változásnak azt kell tekintenünk, hogy a kulturális kereteken kívül légüres térbe jutó vallási élmény maga is a tömegember-mentalitás hatása alá került, hogy a dogmatikus megkötések és az egyházi tekintély működése ellenére elvileg ki van téve annak a veszélynek, hogy individuális vallássá váljon. Ez az állapot azt jelenti, hogy a teológiai gondolkodás szokásos reflexei: a dogmákra és az egyházi tekintélyre hivatkozás önmagukban többé nem segíthetnek, hogy a teológia saját egykori kultúrafenntartó szerepét a laikus világi gondolkodásnak kénytelen átengedni.





## MU ÉS DOLOG

### (Heidegger művészetfilozófiájának értelmezése)

Filozófiai alkotásokról elsősorban úgynevezett kritikát, azaz racionális elemzést szokás írni. Az értelmezés a filozófiai alkotást legalábbis első látásra kompromittálja, amennyiben azt szépirodalmi művé, esztétikai alkotássá "fokozza le", és a metafizikai vizsgálódás létjogosultságát vitatva, azt sugallja, hogy a filozófia nem több, mint "költészete annak, amiről nincs fogalmunk". Ilyen értelemben attribútumaival a filozófia, a racionális megismerés lehetőségeiben kételkedő Nietzsche a maga filozófiai igényű műveit, és a fundamentális ontológiát kidolgozó Heidegger egyebek között éppen Nietzschevel szemben, az ő életfilozófiai szkepszisének leküzdésére törekedve, vélte azt, hogy a filozófiát fenyegető veszélyt egyszer s mindenkorra elhárította. A címben szereplő "értelmezés" szó azonban semmiképpen nem hivatott Heidegger vállalkozásának sikerével szemben kételyt támasztani, nem kívánja azt állítani, hogy a Lét és idő szerzője filozófiai ambíciói dacára úgymond szégyenszemre költő maradt. Éppen ellenkezőleg, a sajátos szóhasználatát azt kívánjuk jelezni, hogy miközben Heidegger minden kétségen felül valódi, százszázalékos filozófussá vált, miközben törekvéseit ebben a vonatkozásban teljes siker koronázta, egyben a filozófia lehetőségeit a legteljesebb mértékben kiaknáztta, mintegy a filozófiatörténet eredményeit bekoronázva a végső szót mondta ki, a kritikailag, a racionális elemzés eszközeivel meg nem haladható "utolsó filozófus" szerepköre jutott ki neki. Az a hermeneutikai feladat tehát, amelyre a cím utal, nem minősíti a szerző műveit esztétikai alkotásokká, semmiképpen sem kívánja a gondolkodástörténet kiemelkedő teljesítményeit esztétizálni, a filozófiát a művészetnek alárendelni, viszont bennük, a filozófiában mindig is jelenlévő kísértéssel szembefordulva, nem a megismeréstörténet, az egyetemes tudomány dokumentumait, hanem ismeretökké le nem bontható, ismeretekben lényegük szerint föl nem oldható alkotásokat lát, amelyeket a szépirodalmi alkotásoknál nem kisebb mértékben illet meg az értelmezői közelítés, s amelyek csak az értelmezői közelítés esetén szólalnak meg igazán, adják elő a maguk tényleges mondanivalóit. A filozófiai alkotás műként kezelése tehát semmiképpen sem kompromittáló a filozófiai alkotásra vagy szerzőjére nézve, hiszen az esztétikai alkotásokkal egyenrangú filozófiai mű, mű voltában lényege szerint metafizikai, filozófiai marad, jóllehet ezen egyenrangúság következtében a filozófia a maga - genetikusán adott és pusztán deklarációkkal nem semlegesíthető - hegemónista ambícióinak jogalapját, a művészettel szembeni elsőbbségének illúzióját véglegesen elveszíti.

A filozófiai alkotás módszeres, programszerű értelmezői megközelítése nemcsak a filozófiát, a metafizikát helyezi új megvilágításba, hanem magát az értelmezői tevékenységet is. Az értelmezői tevékenység ilyenfajta ártérkelésének időszerűségére mutat, hogy a racionális, kritikai elemzés kezdeményezésére

manapság már senki nem vállalkozik, hogy például Heidegger művészetfilozófiájának úgynevezett kritikája, vagy bármely más eszmetörténeti teljesítmény kritikai meghaladása egy jó ideje már korszerűtlen és merőben kudarcra ítélt próbálkozásnak számít. Megközelítőleg egy fél évszázada az új eszmetörténeti álláspontok kidolgozásának mint az értekezésnek világos és határozott célt adni hivatott szempontnak a föladata egy olyan bizonytalan státusú pragmatikus fecsegésnek engedte át a helyet, amely az igazság mérlegeléséről eleve lemondva, az olvasó szellemi fogadóképességének kipuhatolásával kísérletezve, a mindenkori olvasó fejében kavargó ideologikus konvenciók mixtúrájának aktuális összetételére igyekszik ráhangolódni. A filozófiai alkotások mint művek módszeres és programszerű értelmezői megközelítése, a tudományos, megismerői tevékenység filológiai vállalkozássá átminősítése egyfelől tehát elismeri az eszmetörténeti okokból kialakult jelenlegi helyzetet, másfelől az értekezés átmenetileg elvesztett komoly rangját visszaadva, a hermeneutika által bírált eszközökkel ismételtelen az igazságot veszi célba, a jelenkor szellemi körképének diagnosztizálásán túl, olvasóját, amint az illik, az igazság föltárására mozgósítja.

Heidegger művészetfilozófiájának egyik alap gondolata a műalkotás dologszerűsége. A művek dologi természetére való rádöbbenés céljából néha szándékosan nyersen fogalmaz. A műalkotás eredetében azt írja, hogy "A kép úgy függ a falon, mint egy vadászfegyver vagy egy kalap. Egy festmény, például Van Goghé, amely egy pár parasztcipőt ábrázol, egyik kiállításról vándorol a másikra. A műveket úgy szállítják, miként a Ruhr-vidékről a szenet és a fatörzseket a Fekete-erdőből. Hölderlin himnuszait a hadjárat során a tarisznyába rakták, éppúgy, miként a tisztítószereket. És a Beethoven-kvartettek kottái is a kiadók raktárhelyiségeiben halmozódnak, miként a pincékben a krumplihalmok." (Az idézeteket a következő kiadványból: Martin Heidegger. A műalkotás eredete. Európa. Bp. 1988. Ford.: Bacso Béla). Aligha marad el ez a nyersség Majakovszkij vagy József Attila szándékosan vulgáris, a műalkotás fogyasztási cikkszerűségét deklaráló kitételeinek nyersesége mögött. Állításaik egybehangzása végeredményben indokolt, hiszen Heidegger nem kevésbé, mint a vele kortárs avantgárd vagy legalábbis avantgárd indíttatású költők, az előző korszak személyes idealizmusát bírálja, azt a szemléletmódot, amely a dolgok fölé rendelt és a dolgokat föladni vagy leigázni hivatott tiszta szellemnek tulajdonít kizárólagos teremtményt. Pozíciójuk hasonlósága azonban ezen a ponton véget is ér. Míg az avantgárd a pusztá dolgokat, a tulajdonképpen létezőt kívánja műalkotássá emelni, a műalkotásban fölmagasztalni, a létezők világa fölé a lét szempontját állító Heidegger végeredményben a lét igazságát közelítő műalkotás dologszerűségét tekinti a dologiság tökéletes megnyilvánulásának. Mint írja: a mű "dologszerűségét nem tagadhatjuk el, de — ha már a mű műletéhez tartozik — a műszerűségéből kell elgondolnunk. S ha már így van, akkor az út a mű dologszerű valóságának meghatározásához nem a dolgon át vezet a műhöz, hanem a művön át a dologhoz".

Bár Heidegger természetesen nem vonja vissza a műalkotás dologszerűségét kimondó tételét, a maga sajátos ontologikus pozíciójának megfelelően az általa tárgyiasítóan megismerőnek, létfeljuttatónak mondott szcientista állásponthoz képest e

tétel nyersségét vagy éppen brutalitását jelentős mértékben enyhíti. Állítása következményének enyhítését oly módon éri el, hogy miközben következetesen tartja magát a szcientizmust, az intellektualizmust programszerűen hirdető avantgárd korszerű művészetfölfogásához, a tudományos dologfogalmat saját ontologikus fölfogásának megfelelően bírálja. Heidegger a fundamentális ontológia megteremtésére irányuló erőfeszítései során arra ébred rá, hogy az újkori filozófiában és tudományban használt dologfogalom, amely a dolgot mint akcideneciával rendelkező szubsztanciát, vagyis mint ismertetőjegyeinek hordozóját definiálja, magától értetődő volta ellenére nem felel meg a filozófia szellemének, és azt az antikvitásban kialakított dologfogalommal kell helyettesíteni, amely a dolgot megformált anyagnak tekinti, benne anyag és forma szintézisét látja, s amely legvilágosabban a műalkotás dologisága felől közelíthető meg. Eljárásmódját az a körülmény is indokolja, hogy a dologfogalmat a megismeréshez igazító és ezáltal saját tulajdonképpeni lényegét föladó modern filozófiát éppen a század elején tagadja meg a tőle függetlenedni kívánó, amannak alkalmazkodókészségét nem túlságosan méltányoló tudomány, Heidegger tehát az anyag és forma szintézisét föltételező dologfogalomban a létről megfelelő kezdő és a létfelejtés miatt saját lényegét időközben megtagadó, metafizikává degradálódó filozófiát kívánja eredeti tisztaságában rekonstruálni.

A filozófia heideggeri rekonstrukciója a filozófia fenomenjének körbejárását, módszeres leírását jelenti. Míg a fundamentális ontológia kidolgozását megelőzően mindenki más, aki csak érdeklődést mutatott iránta, spontán módon művelte a filozófiát, ő, mint aki egy gondolkodástörténeti folyamat végpontján áll, a filozófia mibenlétére kérdez. Jóllehet ez a kérdés nem a tárgyiasító megismerés, a metafizikával szakítani kívánó tudomány kérdése, hiszen a metafizika radikális bírálata ellenére Heidegger nem tagadja meg a filozófiát, hanem éppen ellenkezőleg sajátos erőfeszítéseivel az iránta való legteljesebb elkötelezettségét deklarálja, a filozófia jelenségment kezelése, a körbejárására irányuló kísérlet a komoly szándék és a nyomatékos deklaráció dacára a rajta való szándéktalan kívülkerülés tényére figyelmeztet. Véleményünk szerint így kell értelmezni a filozófiai gondolkodás "kézműves modelljének" mélyértelmű és szellemes alkalmazását. A "kézműves modell" hivatott megvilágítani a dolog megformált anyagként való meghatározását, azt a körülményt, hogy a filozófiai beállítottságú görög gondolkodás az eszközkészítés és az esztétikai alkotás műveletét egylényegűnek s az utóbbit mint az elkészített eszköznek a lét fényébe állítását világteremtő erejűnek, kozmikus érvényűnek mutatta.

A filozófia kézműves modelljét tökéletesen megtestesítő antik görög gondolkodást, amely a tőle leválaszthatatlan mítoszban az eszközt művé emeli, a művet pedig mítikus eszközzé stilizálja, nem foglalkoztatja a mű és az eszköz közötti eltérés problémája, nem tartja szükségesnek, hogy a mű dologiságán fölülkerekedve értelmezni kísérelje annak tulajdonképpeni műszerűségét. Századunk gondolkodója azonban nem térhet ki ezen föladat elől, s miközben a modern szemléletmód elfogultságaitól megszabadulni igyekezvén, a görögség által reprezentált tiszta filozófia előföltevéseihez tartja magát, a filozófia fenomenjének leírása közben a filozófián belül soha világosan föl nem tett s ugyanakkor rendkívüli mértékben

időszerű kérdések megoldását feszegeti. Heidegger így, a művet az eszköztől megkülönböztetni kívánván, a műben föllelhető dologisággal elégedetlenül kérdez rá a mű valóságára, arra, ami a művet művé teszi, ami biztosítja a dolgoktól való tökéletes függetlenségét, különállását. Felismerése szerint a művet a léthez rendelt igazsággént értett igazság, az "igazság megtörténe", művé válása teszi művé, amennyiben a létigazság az, amely egyfelől a művet a pusztá dolgokként fölfogott létezők sorából kiemeli, s amely ugyanakkor annak komolyan vételéhez nélkülözhetetlen valóságot ad neki. A létigazságnak az antik görög filozófiából kikövetkeztetett fogalma, az aletheia, amelyet elnemrejtettségnek, megmutatkozásnak fordít, a fundamentális ontológia kidolgozóját arra ösztönzi, hogy az anyagnak és a formának az eszközkészítésre visszautaló kettősségét meghaladva, az igazság megtörténeését "világ" és "föld" mint el nem rejtettség és elrejtettség vitáját jellemezze, hogy "a világ föllállításában" és "a föld előállításában" lássa a mű műlétének két lényegjellegzetességét. Az a sajátosan szimbolikus, mítikus vagy egyenesen misztikus szóhasználat, amelyhez Heidegger itt folyamodni kényszerül, azt jelzi, hogy problémáival küszködve a filozófia megvilágító erejének határához érkezett, és előfeltevéseinek revideálása, vagy legalábbis kifejtése következetességének megsértése nélkül nem lehet tárgyszerűbb, konkrétabb. Talán nem lépünk túl az ő tulajdonképpeni intencióin, ha a világot a mű által létrehozott, föltételezett értelmi egészként, értelmezési rendszerként jellemezzük, s ha a földben bármely konkrét, történeti értelmezési rendszer viszonylagosságának, az emberlét nem hiteles voltának szükségszerűségét látjuk, mindjárt hozzátéve azonban, hogy neki a lét kizárólagosan intellektuális, individuális megmutatkozásáról tudó filozófiai szemléletmód képviselőjeként ilyen képzeteket földélni, ilyen szavakat használni nem volt megengedhető.

Művészetfilozófiájának kifejtése közben Heidegger gyakran érinti a történetiség problémáját. A görög templom, mint műalkotás vonatkozásokban bővelkedő világáról mondja, hogy "E nyílt vonatkozások bősége a görögség, e történeti nép világa. Belőle és benne válik önmagává, hogy teljesítse küldetését". Milyen különös, hogy miközben történeti népről és e történeti nép küldetéséről beszél, következetesen tartózkodik bármiféle történetfilozófiai, kultúrtörténeti koncepciótól, hogy véleménye szerint az igazság semmiképpen sem a történelemben, hanem kizárólag a művekben, a művek által realizálódó intellektuális, individuális létszemléletben történik.

Nem a történelem, hanem a történelmet interiorizáló, magában foglaló műalkotás Heidegger fölfogásában az élet tanítómestere, nem az alkotók, próféták sűrítik művé és hagyományozzák a XIX. század romantikus, historizáló szemléletének megfelelően az utókorra népük történeti tapasztalatait, s adnak egyben természetesen tartást, formát, szellemet a népnek, a nép kultúrájának, hanem kizárólag fordítva, a léteseményként értelmezett és kizárólagos léteseménnyé nyilvánított műben fogamzik meg misztikusan, az emberi belátás számára megközelíthetetlenül az igazság. "Ottálltában csak a templom ad a dolognak arculatot, és segíti az embereket önmagukra találni. Amíg a mű mű marad, amíg az Isten nem hagyja el azt, e lehetőség nyitott lesz. Így van ez az istenszoborral is,

amelyet a győztes a harci játék során néki szentel. E szobor nem képmás, amely megkönnyítené Isten ábrázatának elképzelését, hanem mű, amely magát az Istent teszi jelenlévővé és Isten maga épp ezáltal van. Ugyanez érvényes a nyelvi műre is. A tragédiában sem mutatnak be és adnak elő semmit, benne inkább az új istenek vívják meg küzdelmüket a régiekkel. Amint a nyelvi mű a nép nyelvéné lesz, többé nem szól erről a küzdelemről, hanem úgy formálja át a nép történeteit, hogy általa minden lényegi szó ezt a küzdelmet vívja újra, és általa dönti el, mi szent és mi profán, mi nagy és mi kicsi, mi bátor és mi gyáva, mi nemes és mi mulandó, ki lesz az úr és ki a szolga". Heidegger radikálisan utasítja el a misztikus művészetmagyarázat művészetellenes, a művészetet a metafizikának; a tudománynak alávető, a műtárgyat a dolgok közt elkeverő intencióit, de talán túl radikálisan is, amennyiben ennek a görcsös védekezési reflexnek a művészi tevékenység misztifikálása, a műalkotás mibenlétének föltárásához vezető út eltorlaszolója az ára.

A fundamentális ontológiára épített művészetfölfogást rendkívül optimistává teszi a művek vonatkozás nélküli ségének nagyon is indokolt, mert a mű műszerűségét előtérbe helyező állítása. Jóllehet a művek mindig "múltbeliként, a hagyomány és megőrzés tárgyaként kerülnek szembe velünk", nem kell kétségbevonnunk, hogy a világukból kiemelt alkotásokat körülvevő "szertelen nyüzsgésben magukkal a művekkel találkozunk", hiszen a művész igazi szándéka is arra irányul, hogy a művet önállóvá tegye", hiszen "a mű, mint mű, — amennyiben az igazság benne történik meg — kizárólag ahhoz a területhez tartozik, amelyeket önmaga nyit meg". Rendkívül tiszteletre méltó, ahogyan Heidegger a maga misztikus, az igazságot bensővé tevő szellemi pozíciójáról a műveket a dolgok fölé emeli, ahogyan a műalkotás fenomenjét a filozófiai gondolkodás sajátosan individuális, intellektuális beállítottságának megfelelően a maga nemében kifogástalanul leírja. Tökéletesen meggyőző és egy sereg konvencionális félreértést kiküszöbölő az az állítása, hogy az igazságra hangolt, az igazság iránti személyesen elkötelezett ember megértheti a vonatkozásaiból kiszakított művet, hogy a műből, pusztán csak a műből, amennyiben az ténylegesen mű, föl lehet az igazságot villantani. Szemléletének ezoterikussága miatt csak azt a kérdést hagyja nyugtalanítóan nyitva, hogy vajon egyáltalán föl akarja-e a művet szemlélő ember az igazságot idézni, hajlandó lesz-e az elé kerülő dolog műszerűségét észrevenni, ha az igazság valóban annyira ezoterikus, amennyire azt Heidegger állítja? Vajon megengedheti, megengedhetőnek ítéli-e majd a mindennapi gondoskodásba merült ember, hogy az igazságra figyelve a fecsegésről lemondjon, módjában áll-e majd képes lesz-e majd arra, hogy az igazság szemlélete érdekében a nyüzsgésből, a tolongásból kivonja magát, ha egyszer az igazságnak magának ehhez az öt elnyelő tolongáshoz, nyüzsgéshez nincs semmi affinitása. Heideggernek igaza van, amikor a művek műszerűségét nem félti a műkincskereskedelemben történő forgalmazásuktól, illetve attól, hogy a művészettörténeti kutatás a tudomány tárgyává teszi őket. Koncepciója csak arra a kérdésre nem ad választ, hogy a személyes, ezoterikus műértés és a művészeti ipar, a művészettudomány elválását, az előbbi szubtilitásának az utóbbi kézzelfoghatósága melletti fennmaradását mi garantálja.

A fundamentális ontológia művészetfölfogása nemcsak a művet rendeli az

igazsághoz, hanem az igazságot is a műhöz, nemcsak azt a kérdést kívánja megvilágítani, hogyan foglalja magában a mű teljes vonatkozásnélküliségében az igazságot, de azt is, hogyan képes az igazság művé tenni a művet: "Mi az igazság, hogy annak valami alkotásban kell megtörténnie? Vajon az igazság önnön lényege alapján milyen mértékben vonatkozik a műhöz? Megragadható-e ez az igazság eddig megvilágosult lényegéből?" — kérdi. Az a pozitív válasz, amelyet Heidegger saját kérdésére ad, ismételten világ és föld, mint világlás és elrejlés kettősségére utal, és az igazságot a kettő között folyó vitával azonosítja. Világ és föld "szembenállásukban vívják ki a vitamező nyíltságát. E nyíltság nyitottsága, azaz az igazság, csak akkor lehet az, ami nevezetesen ez a nyitottság, ha és ameddig ő maga nyíltságában berendezkedik. Ezért a nyíltságban mindig kell, hogy legyen egy létező — a mű a maga dologiságában —, amelyben a nyitottság helyet foglal és állandósul". Heidegger ellentétes oldalról közelíti meg a kérdést, ismételten beláttatja, hogy az igazságot bensőségesen hordozó mű érthető a bennefoglalt igazság által. Most azonban, minthogy nem a mű, hanem az igazság oldaláról veti föl a kérdést, nem az a probléma marad megválaszolatlan, hogy vajon bárki eljuthat-e a műhöz, értheti-e a művet, bárki megközelítheti-e a bennefoglalt igazságot, hanem hogy elegendő-e érteni a művet, a műbeli igazságot, szabad-e egybemosni a szubjektív, személyes értést annak diszkurzív kifejtésével, az értelmezéssel, vajon fölőlegessé teszi-e az igazság közvetlen szemlélete szavakkal történő kimondását. Ha az igazság kizárólag az individuális, intellektuális szemléleten belül történik meg, ahogy a filozófia fenomenijére összpontosító beállítottság számára tűnik, akkor elegendő, ha viszont a filozófiai modell viszonylagos érvényű, csak egyike az igazsághoz való lehetséges viszonyoknak, akkor bizony meg kell keresni az értést kifejtő értelmezés alkalmas eszközeit, föltételeit, akkor az értelmezés nem vezethető le dialogikusan az értésből, ahogy azt föltételezi a Gadamer által megújított filozófiai hermeneutika.

Heidegger annyira hitt a filozófiában, illetve annyira csak a filozófiában hitt, hogy a filozófiai gondolkodás modellálásának lehetősége, a filozófiai gondolkodásra mint modellre nyíló rálátás, továbbá a gondolkodás e modelljének az antik görög kultúrához, életformához hozzáláncoltóságának ténye a legkisebb mértékben sem sugallta neki a filozófiai gondolkodás viszonylagosságának egyébként nagyon is kézenfekvő gondolatát. Nem tartotta szükségesnek mérlegelni azt az alternatívát, hogy nem föltétlenül csak — a filozófia fenomenijét egyébként kétségtelenül legtisztábban, legkövetkezetesebben kibontakoztató — antik görög gondolkodás alkalmas a lét szerkezetének kipuhatólására, vagy ennek a vitathatatlanul időszერი és rendkívüli fontosságú föladatnak a megoldására a filozófia egymagában nem képes. Csak szemléletének sajátos irányultsága magyarázza, hogy a káoszról kozmoszt teremtő, az anyagot megformáló Zeus, ezen isteni kézművesmester mítoszának sugallatára, és a semmiből teremtés amattól különböző bibliai képzetét adott vonatkozásban félretéve, úgy találja, hogy egyfelől bármely létezőt a használati eszközökhöz hasonlóan anyag és forma szintézisaként fölfogott, vagyis a létapasztalástól áthatott világhoz tartozó dologként kezelhet, másfelől pedig csak ezért hihet abban, hogy módja lesz a filozófia intencióinak megfelelően az életben érvényesíteni az igazságról beszélő műalkotásnak az anyag pusztá megformálásaként

előállt eszközökkel, a világot összetevő dolgokkal szembeni elsőbbségét, magasabbrendűségét.

A filozófiai gondolkodás modelljét világosan fölmutató Heideggernek kétségtelenül igaza van abban, hogy a filozófus mint filozófus akkor jár el helyesen, ha a tiszta filozófia szellemének megfelelően, a filozófia fenoménjével összhangban a használati eszközök analógiájára bizonyos vonatkozásban a műalkotást is dolognak, valamint a pusztá dologot is anyag és forma szintézisének láttatja, ha filozófiának és vallásnak a keresztény kultúrában működött szinkretizmusát föladvá, a létezés egészének intellektuális átvilágíthatóságában, értelmességében bízik. Ugyanakkor a filozófiai gondolkodás modelljének jelentőségét abszolutizáló Heidegger téved, amikor föltételezi, hogy az ember a filozófiai gondolkodás maximájára teljes mértékben rábízhatta magát, hogy a műalkotás spontán módon közvetíti majd a gondoljaiba merült ember számára a lét tapasztalatát, illetve az anyag és forma szintéziseként kezelt pusztá dolgok kézhez fognak állni, ellenállás nélkül beilleszkednek majd a filozófus emberi, a lét rendjét érvényesíteni kívánó világába. Miközben tehát Heideggerre hallgatva elismerjük, hogy az antik dologfogalom felel meg igazán a filozófia szellemének, az attól távolodó újkori dologfogalmat sem tekinthetjük pusztá eltévelyedésnek, a létről való haszontalan és sajnálatos megfélemezésnek, hanem a dologot mint ismertetőjegyei hordozóját definiáló fölfogásban, amelyet a vallás és a filozófia szempontját szinkretikusan egybefogó keresztény kultúra alakított ki, az újkori tudományos-technikai fejlődés nélkülözhetetlen föltételét, a mozdulatlan létmisztikába merevedés elkerülésének alkalmas eszközét látjuk. S hasonlóképpen, amikor elismerően nyugtázzuk, hogy a filozófus az anyag-forma szintézisét mint öncélt a figyelem középpontjába állító műalkotáson a lét fényét látja ragyogni, nem engedünk annak a kísértésnek, hogy a műalkotásban elvont léteseményt keressünk, hogy tévesen föltételezzük, a műalkotás által a lét egyetemes szempontja akár csak részlegesen is világunk egyszer s mindenkorra elidegeníthetetlen részévé vált.

Heidegger művészetfilozófiájának újszerűségét és tartalmasságát az magyarázza, hogy a fundamentális ontológia kidolgozója a filozófiai gondolkodást eredeti teljességében, az őt létrehozó mítosszal való szoros kapcsolatában, a "létre emlékezés" termékeny állapotában jeleníti meg. Ugyanakkor szemléletének egyoldalúságát az okozza, hogy kifejtéséből lényegében kimarad a vallási gondolkodásnak a filozófiába teljes értékűen soha be nem vonható, a filozófia nyelvére adekvátan le nem fordítható dimenziója. Amikor a tartalomnak és a formának a reflexív gondolkodásban kialakult fogalompárján túllépve, a világ és a föld kettősségével operál, a szemléletnek azt a mélységét idézi föl, amely az antik gondolkodásban még működött, s amely a műalkotásnak a pusztá dolgok és az egyszerű eszközök fölé magasodását megengedte, minthogy bizonyos mértékig az utóbbiakat is mitizálta. Viszont a filozófia — lényege szerint — intellektuális, individuális látásmódja már kezdettől fogva megakadályozta a világ és a föld kettősségét fölmutató, az emberlét lényegi drámaiságát előtérbe állító műalkotás mibenlétének konkretizálását, sajátosságainak a misztikus élmények homályából a személyes-individuális belátás világosságába állítását.

A vallási gondolkodás lényege, amennyiben azt a fundamentális ontológia

intencióihoz illően eredeti tartalmasságában és teljességében, a metafizika számára leküzdhetetlen intellektuális közvetítéstől szabadon, a "létre emlékező" voltában szemléljük (amint azt M. Eliade teszi A szent és a profán c. munkájában), abban áll, hogy az individuális, az intellektuális beállítottsággal, a szellemi teljesítményre összpontosító ember lényegi elszigeteltségével, téren és időn túli abszolútumra állítottságával szemben az ember térhez és időhöz, természethez és élethez kötöttségét elismerteti, miközben a teret, az időt, a természetet és az életet a létközvetítő kultúra közegébe vonva, megszenteli. Térnek és időnek, természetnek és életnek a filozófiai beállítottságból le nem vezethető vallási-kulturális megszentelése alapozza meg a másik ember, a felebarát iránti erkölcsi elkötelezettséget, s a kultúrtörténeti léttapasztalatként értelmezett történelmet. Míg a filozófia kérdez a létre, s a létrekérdés egyoldalúságát érzékelő Heidegger reménytelenül igyekszik a filozófián belül megoldani a létnek a rákérdést kiegészíteni hivatott tapasztalását, a vallási gondolkodás, amennyiben nem vesztette el eredeti tartalmasságát, amennyiben nem vált metafizikai ihletésű misztikává, individuális vallássá, lényege szerint tapasztalja a létet: a vallási gondolkodás teljesítménye éppen a lét megtapasztalása. Minthogy a vallási gondolkodás nem az abszolútum utáni sóvárgásban, de a véges vonatkozások megszentelésében fogan, a benne, általa megvalósuló léttapasztalás nem szemlélődő, meditatív, filozófiai, hanem történelmi, kultúrtörténeti: a felebarát, a nép, a kultúra sorsa iránti felelősségtől áthatott vallásos ember eredendően, bármiféle reflexív közvetítés nélkül, a másik emberhez való viszonyában, a másik emberrel való konfliktusában, az embereket összehozó, megütköztető élet, a történelem eseményeiben tapasztalja meg a létet. S ahogyan Heidegger számára a filozófiai gondolkodás alkalmas példáit a görög kultúra szolgáltatta, a vallási gondolkodást a legkifejlettebb formában az ókori zsidó kultúra s annak emlékeit őrző könyv, a Biblia képviseli.

A vallási szempontnak a filozófiai szempont mellé állítása eloszlatja azt a semmivel sem igazolt föltételezést, hogy a műalkotás létrejötte valamely misztikus létesemény, a lét valamiféle, pontosabban körül nem írható kisugárzása volna, megszünteti azt, a fundamentális ontológián belül érvényesülő kényszert, hogy a személyes-individuális belátásra apelláló gondolkodásnak az anyagmegformálás határainál, a műben adott dologiság szféráján, vagyis az észmegismerés lehetőségein belül meg kellene állni. Vitathatatlan, hogy a megformálandó anyaggal a műalkotás szándékával szembe forduló alkotót az anyaggal való viaskodásában, formáló tevékenységében a teremtő szándékaihoz rendelt anyagon túl már semmi sem befolyásolja, s ebben az értelemben az igazság a műben történik meg; ha azt kutatjuk, hogy a pusztá anyagformálás, eszköz-elállítás miként vezet műalkotáshoz, hogyan kerül bele az igazság az alkotásba, hogyan teremődnek meg megtörténések föltételei, akkor a létrekérdésnek kétségtelenül programszerűen a művész individualitásához rendelt mozzanatán túl a történeti, kultúrtörténeti léttapasztalás — emennek tartalmat adni hivatott és emezzel szemben magán az alkotófolyamaton kívül, a többi emberhez, az élethez való egyáltalán nem szellemi viszonyában realizálódó — mozzanatára kell utalnunk. A pusztá anyag és pusztá forma ott válik művet teremtő, mű teremtését kinyilvánító földdé és világgá, ahol a léttapasztalás



tudattalan és akarattalan, az individuumon túli, ésszel föl nem fogható, de mégis értelmet létrehozó mozzanata is munkál.

Az igazság annyiban a művön belül történik meg, s a mű maga annyiban a lét téren és időn kívüli, örök igazságát képezi le, amennyiben minden alkotó a mindig egy és ugyanazon létre kérdez. De a műben megképződő igazság annyiban nemcsak az elszigetelten, önmagában álló és éppen elszigeteltségében világot alkotó műhöz tartozik, amennyiben nincs mű történeti, kultúrtörténeti léttapasztalat nélkül, s amennyiben a műben működő történeti léttapasztalat — mint történetiségében minden részleges, a létnek valamilyen sajátos, történetileg érvényes értését jelentő mozzanat — a dolgok, az eszközök világából kiemelt, a lét örök igazságát működtető műalkotást a történeti folyamat részévé, a léttapasztalás történetének egy tényezőjévé avatja. Azok a fönntartások, amelyek az igazság megtörténését magában foglaló művet féltik a történelemtől, ettől a műhöz képest külsődleges folyamattól, a történetiség szemléletét kialakító vallási gondolkozástól elidegenített, a művelődés, a civilizáció történetévé tett létfelejtő történetiségfölfogással helyettesítik be a történetiség eredeti, a lét tapasztalásaként értett s legteljesebben a Biblia alapján rekonstruálható jelentését. A lét igazsága e szerint a fölfogás szerint a heideggeri intencióval egybehangzón valóban a művekből olvasható ki, s ha nem is ezoterikusan bennük történik meg, a művek maguk alkotnak, mint a Biblia könyvei is, egy bizonyos történeti sort, megtestesítve ezáltal a létigazság időben lejátszódó megtapasztalásának mint kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamatnak az egymásutánját.

A létfelejtésre panaszkodó, az emberi létezést a létbe ágyazottnak látni kívánó s a filozófiai gondolkodást ennek megfelelően eredeti tartalmasságában rekonstruálni igyekvő Heidegger a létet az időhöz kapcsolja, a létet és az időt összetartozónak mutatja, az igazság műbeli "megtörténéséről" beszél. Mint láttuk azonban a filozófiai gondolkodás természetéből adódóan e filozófiailag reflektált, csak a filozófiai reflexió révén megragadott idő üres, tartalmatlan marad, Heidegger vállalkozásának határait meghaladja, hogy bármit is mondjon arról, hogyan működik, hogyan bomlik ki a lét az időben, hogyan alakítja az időbeliséghez kötött emberéletet, mi is megy végbe tulajdonképpen az igazság műbeli megtörténésében. A vallási gondolkodásnak a filozófiai gondolkodáshoz hasonló rekonstruálását föltételezve, a létfelejtés mozzanatának a vallási gondolkodásból való kikapcsolásáról gondoskodva, a lét időbeli működésének belátása lehetségessé válik, minthogy a vallási gondolkodás ontikus leírása esetén az egyébként közönségesen művelődés- és civilizáció-történetnek, a dolgok történetének tekintett történelem visszanyeri eredeti értelmét, a kultúra mint léttapasztalás történetévé válik. Azt látjuk tehát, hogy a lét egyfelől tér és idő minden változásának ellenálló, mert tér és idő vonatkozásai fölé magasodó szilárd pont, az emberlét változatlan, örök, kikezddhetetlen normáinak sarkcsillaga, amint azt a tárgyiasító megismerés elidegenítő hatásaival szemben ellensúlyt kereső, az ember mint jelenvalólét léthez rendeltségét megmutató Heidegger kidolgozta, másfelől viszont a létnek a rá lényéből adódóan nyitott ember által történő megtapasztalása az időben folyik, minthogy csak az idő: a kultúra, a történelem időbeli kibontakozása hozhatja meg a lét megértésének képességével egyébként lénye

szerint rendelkező embernek a lét nem vele született tapasztalatát. Ahol dolgok vannak, ahol a létezés van, ott mindig van történés is, de a történelem csak a létrekérdés megindulásával, a civilizáció megalapításával kezdődik, és véget akkor ér, amikor a civilizációt kísérő kultúrában a lét normáinak megtapasztalása befejeződik, amiktől kezdve a létnormák összessége az igazság megtörténéséről tanúskodó művekben mint személyes-individuális döntés alapján realizálható lehetőség a történelmet megjárt emberiség rendelkezésére áll.

Amikor a létrekérdésnek az örökkévalóság szemszögéből történő filozófiai mozzanata mellé odaállítjuk a léttapasztalás időtávlatokat is föltételező mozzanatát, a műalkotás időtlennek mutatkozó, az individuális szemlélethez rendelt értéséről elválasztjuk annak időtávlatokkal számoló, a történeti léttapasztalatok különbözőségét figyelembe vevő értelmezését. Az értelmezés ugyanis mint kifejtett értés nem tekinthet el az értelmezésnek az értés tiszta szubjektivitásából le nem vezethető sokféleségétől, semmiképp sem szabadulhat ezen különbözőzés és sokféleség magyarázatának kényszerétől. Mint láttuk, a filozófia fenomenjének leírására vállalkozó, s a filozófia fenomenjét a lét általa kikövetkeztetett szempontjában kiteljesítő Heidegger, aki a műben vállalkozásának megfelelően a lét misztikus megvalósulását látja, nem tartja szükségesnek, hogy az értéstől mint misztikus létélménytől elválassza az értelmezést, mert fölfogása szerint az érteshez való bármiféle tudatos viszony, bármiféle értelmezés kifejtésére irányuló törekvés az értés lényegét adó misztikus élmény megtagadása volna.

Gadamer mint egy filozófiai hermeneutika kidolgozója a fundamentális ontológia alapítójával szemben ugyan nem az értés időtlen létélményszerűségéből indul ki, őt az értelmezések sokféleségének empírikus ténye s ezen értelmezéseknek a létigazságtól való történelmileg indokolt eltérése foglalkoztatja, vagyis azt mondhatjuk, elismeri az egyes értelmezésekben tükröződő történeti léttapasztalatok eltérését. Minthogy azonban Gadamer ugyanakkor a horizontok közelítésével operál, a személyes nézőpontok közötti eltérések dialogikus egybejárásában bíz, az ellentéteknek az immanens végtelenben való, intellektuális jellegű föloldásában, ebben a sajátosan német evidenciában a léttapasztalatok különbözőzését elmossa, vagyis a kultúrtörténeti léttapasztalatot intellektualizálva, egyfelől a tárgyiasító szemléletnek enged szabad teret, másfelől szándéka ellenére visszalép a létmisztikába. Az individuális szemlélethez rendelt értés és a történetiséggel tudatosan számolni kénytelen értelmezés akkor válik el következetesen egymástól, az utóbbi akkor őrzi meg az előbbivel szemben másfélységét, ha az előbbivel mint a lét intim megélésével az utóbbi mint a léttapasztalat egyetemes horizontjának birtoklása, mint a történelem végpontján teljesülő követelmény állítódik szembe. Csak abban az esetben nem szívja föl, mutatja végsősoron fölöslegesnek a személyes értés a kifejtett történeti szempontokkal operáló értelmezést, ha az értelmezés a léttapasztalat teljességének birtokában hiteles kíván lenni, ha az értelmezés ezen föltételek megléte esetén képes méltányolni az értés minden konkrét történeti változatát, ha az egyén mint a maga szubjektív szempontjáról nézve meghatározhatatlan, misztikus, objektíve viszont konkrét, kultúrtörténeti vonatkozásokkal rendelkező értés hordozója ugyanezen okból nem húzódik vissza az értelmező erőfeszítéstől.

Amennyiben a műalkotás mibenlétét világ és föld vitájában látja, amennyiben szerinte "az önmagában nyugvó mű nyugalma a vita bensőségében találja meg lényegét", Heidegger a maga programszerűen vállalt s egyben eredeti teljességében kezelt filozófiai nyelvén arról beszél, hogy az esztétikai alkotás egyfelől a problémák intellektuális föloldásának irányába tendáló, azaz fokozatosan metafizikává degradálódó filozófiai teljesítménnyel, másfelől a problémák föloldhatatlanságának dogmatikus megkötésére hajlamos vallási gondolkodással szemben — a kettő között állván, de kettősségüket megszüntetni nem akarván — föloldás és föloldhatatlanság, értelmezés és értelmezhetetlenség drámai kettősségének szemléltetésére, közvetlen megtapasztalására hivatott. Teljesen indokolt, hogy az eredetileg a lét szempontját érvényesíteni kívánó, ontológiát kialakítani igyekvő filozófus a filozófia fenomenjének körüljárását elvégezve, és a tudomány, a metafizika zsákutcáit kikerülni akarván, a művészetfilozófiánál állapodik meg, hogy a műalkotás tisztaságának szemlélése révén igyekszik fönntartani filozófiai gondolkodásának integritását. A filozófiát megteremtő nép, az antik görögség gondolkodásának esztétikai jellege, a filozófiának a művészi impulzusokat magában foglaló mítoszban fogantsága őt, a Szókratész előtti módon filozofálni kívánó gondolkodót egyenesen erre predesztinálja. És azt kell mondani, hogy ebben a művészetfilozófiai problematikában teljeseedik ki valamiképpen Heidegger gondolkodása, ill. bontakoztatja ki sajátos módon azt, amit a nagy mű, a Lét és idő koncepciójában nem sikerült végigmondania. Számunkra úgy tűnik, hogy a heideggeri művészetfilozófia nem csupán egy jelentős rendszeralkotó életművének egyetlen fejezete, amely a létezés egyik szeletére vet fényt, hanem egyben az a pont is, amelyben tetőzik az alkotói önértelmezés folyamata, amely kulcsot ad Heidegger eszmetörténeti teljesítményének megértéséhez.



## NEMZET ÉS KULTÚRA

Joó Tibor és Prohászka Lajos magyarságfölfogásának  
értelmezése

A magyar gondolkodást kontinensünk indoeurópai eredetű népeinek gondolkodásával egybevetve, Joó Tibor megállapítja, hogy a magyar nemzetfogalom, a nemzeti hagyományokhoz, a nemzeti kultúrához való viszony nálunk amazokhoz képest emelkedettebb, szellemibb, nagyvonalúbb, kicsinyes kötöttségektől mentesebb. Míg Európa más népeinél a nemzet képviselőjének lenni elsősorban vérségi származás, közösséghez tartozás dolga, valamiféle természeti adottság, amelyet a fölvilágosodás, a szellemi pozícióra helyezkedés mértékében inkább megszelídíteni, korlátok közé szorítani, mintsem kibontakoztatni kell, a magyarság vállalása éppen ellenkezőleg főképp a természetes kötöttségeken túllépni hajlamos személyes hivatás, néha az embert a vallásos megszállottságig emelni képes föladat. Joó Tibor világosan kifejtett és a magyar, valamint az európai kultúrtörténet tényeivel gazdagon illusztrált tételét vitatni fölösleges volna, bátran eredeti megkülönböztetéseit csak a nemzetfölfogás általánosan elfogadott európai konvencióihoz való ragaszkodás vádolhatja elfogultsággal. A magyar szellemtörténet kiváló képviselőjének gondolatmenetét egyoldalúvá nem ez a tétel, nem ez a megkülönböztetés teszi, hanem az a körülmény, hogy Joó Tibor a nemzet, a hagyomány, a kultúra kérdéseit a civilizáció, a haladás kérdésétől elszakítva, az előbbihez képest az utóbbi jelentőségét lekicsinyelve tárgyalja. Önmagában véve a nemzeti érzés, a nemzethez tartozás emelkedett spirituális jellege, személyes vállálásszerűsége nem több, mint a magyar kultúra sajátossága, különleges értékelő jelleget e tárgyilagos megállapítás annak következtében kap, hogy Joó Tibor kifejtésében elmarad mellőle a magyar kultúra krónikus civilizációs lemaradásának, a polgárosodás terén elszenvedett szimptomatikus kudarcainak nem kevésbé nyomatékos hangoztatása. Nyilvánvaló elfogultság az is, amikor az indoeurópai mentalitáson belül a néphez, nemzethez tartozás természeti adottságként való kezeléséből direkt módon a fajelmélet, az idegengyűlölet veszélyére következtet, amikor nem veszi tudomásul, hogy ezen népeknél a civilizáció ügye iránti föltétlen elkötelezettség, az individuális érényként mutakozó polgári tisztesség normális körülmények között az esetek döntő többségében megakadályozza kultúrtörténeti adottságaik kétségtelen gyöngéinek megmutakozását.

Kultúra és civilizáció így értett játékában érdemes szemügyre venni Joó Tibornak azt az állítását, hogy a magyarságnak Európa más népeitől különböz, azokéval ellentétes nemzeteszmeje van. Míg Európa germán, román és szláv népei — mint írja — autarkióra rendezkedtek be, és náluk a nemzet a szoros vérségi kapcsolaton alapuló nemzetségből, törzsből fejlődött ki, a magyarság egy keletről hozott, nomád politikai hagyományt visz tovább, amely szerint a birodalmat alkotó uralkodó személye vagy a dinasztia karizmája révén válnak nemzetté a heterogén etnikai csoportok. Semmi kétség, hogy a Joó Tibor által leírt európai nemzeteszme

van, s hogy az az individuum racionálisan mértéktartó késztetéseit, sajátos érzelmi színezettel látva el, modulálja. Fölöttébb vitatható azonban, hogy a nomád életformától örökölt politikai gyakorlat, birodalomszervezési rutin, technika eszmének nevezhető, s hogy az emelkedett, vallásos jelleget ölteni hajlamos magyar nemzetélménnyel azonosítható volna. Eszmékről beszélni csak a lét rendjére alapított, az ideális törekvések lehetőségét megengedő civilizáció körülményei között szabad, s aligha állítható, hogy az egység véges, immanens képzetétől megszállott barbár hódító eszmék lovagja volna. Nem kívánjuk vitatni, hogy a keresztény magyar állam sikeresen adaptálta a maga új, változott viszonyaihoz egy korábban kialakult politikai technikát, azt azonban kétségbe vonjuk, hogy ez a politikai technika az eszme rangjára emelhető, hogy az személyes-individuális képviselőre számítható eszme volna. Nincs értelme eszmének minősíteni az emelkedett, vallásos jelleget ölteni hajlamos magyar nemzetélményt sem, hiszen az meghaladja az eszmehordozó individuum kompetenciáját, az individuum szellemi lehetőségeit. Ha a birodalom-szervezési rutin kevesebb, mint az eszme, a magyar nemzetélmény, a kultúra szellemével való közvetlen személyes közlekedés több annál, s ezért azt kell mondani, hogy a magyarságnak nem Európa más népeitől különböző, azokkal szembeállítható nemzeteszmeje van, hanem a magyar kultúra megkülönböztető, kitüntető sajátja az individuálisan képviselhető nemzeteszme mint olyannak a hiánya. Egyfelől az individuális képviselőre számítható nemzeteszme hiányával magyarázható a magyar társadalom történelmi osztályainak kívül maradása a polgárosodáson, és másfelől a nemzetélménynek, a hazafias érzésnek az individuum szellemi lehetőségeit meghaladó vallásos jellegéből következik, hogy a hazai polgárság végeredményben nem tudott — Európa más társadalmainak polgárságával ellentétben — igazában nemzetivé válni.

Joó Tibort, a szellemtörténeti irányzat képviselőjét az irányzaton belül kötelező érvényű személyes idealizmus akadályozza meg abban, hogy a magyar kultúra szerkezetét teljesértékűen írja le, hogy a magyar nemzeteszme hiányát megállapítsa. Egyfelől az individuum ideális törekvéseinek föltétlen történelemalkító erejébe vetett hit a szellemtörténésznek azt sugallja, hogy a szellem mindig tiszta, vagyis minden, a közvetlen, földhözragadt anyagi érdekeken túlmutató, a látókör bizonyos távolságát föltételező s ezért társadalom-történelemformáló képességgel rendelkező szellemi teljesítmény — mint például a nomád harcosok és hadvezérek vállalkozókedve — ideális eszmei célok szolgálatában áll. Másfelől a szellemtörténész a maga személyes idealizmusának megfelelően az individuálisan képviselt eszménél nemesebbet, emelkedettebbet nem tud elképzelni, s ezért a vallásos jelleget ölteni hajlamos magyar nemzetélményt, a kultúra szellemével való váteszi közlekedést eszmeként interpretálják. Minthogy azonban a szellemtörténet nem közvetlen, spontán, mintegy az élet tényeiből fakadó idealizmus, ami a korábbi korszakokat jellemezte, hanem annak sajátosan reflektált, az életre az ideális értékeket tudatosan rákényszeríteni igyekvő változata, Joó Tibor, a szellemtörténész nem csupán a 19. századi személyes idealizmus közhelyeiben mozog, hanem ezen közhelyekből kiindulva ugyan, a magyar liberalizmus, a magyar idealizmus megkülönböztető jegyeit tapintja ki, a vallásos jellegű magyar nemzetélményt járja

körül.

Ma, a szellemtörténet érvényének lejártá után nem szükséges bizonyítani, hogy az irányzat fikciójával ellentétben az eszméket végső elvekként kezelő koncepcióban a szellemi jelenségek nem írhatók le. A magyar szellemtörténet egykori teljesítményeinek viszont napjainkban az adhat különös aktualitást, hogy az idealitás életbeli érvényesítéséről lemondó pragmatizmus korában a kultúrértékek elismertetésének új, az addiginál megalapozottabb nagyvonalúbb koncepcióját ígéri. Amikor az individuum többé képtelen érzéklni a dolgok és a tények fölé emelt eszmék realitását, az idealitás érvényesítéséről saját hatáskörén belül nem tud gondoskodni, megkülönböztetett érdeklődésre tarthat számot az a szemléletmód, amely az idealitást az ontologikusan alapozott kultúrához köti, s amely az ember kulturális kötődéseinek mozgósítására lehetőséget lát, annak útját-módját ismeri. Minthogy minden kultúra vallási alapítású, amint Goethe mondta, a művészet és a tudomány vallás is egyben, s ezért a kultúra értékeit magukban foglaló szövegek, a művek valamiféle, minden kultikus megkötéstől szabad, laikus vallásosság, az individuum gyakorlati szempontból értett szabadságát, függetlenségét nem csorbító önkéntes és szellemi természetű, ideális célzatú kultúratisztelet — Eliade fogalmát alkalmazva: a kultúrtörténeti tér és idő megkülönböztetett pontjainak, mint a kultúrtörténeti hierophánia monumentumainak elismerése — megköveteli, hogy a kultúrértékek befogadását vállaló ember fogadja el ezen értékeknek az ő személyes-individuális lehetőségeit meghaladó voltát. Míg a filozófiai idealizmus az eszméket a dolgokból, a tényekből ugyan le nem vezethető, de intellektuálisan mégis megragadható ideális realitásokként kezelte, a művekben mint kultúrértékekben adott szellemi tartalmak, a művet pusztá szövegből művé emelő kultúrtörténeti léttapasztalat csak annak számára válik megközelíthetővé, aki a kultúrába vetett hite, vallásos megszállottsága által hajlandó volt a szöveget előzetesen műnek, az individuum lehetőségeit meghaladó kultúrértéknek tekinteni, aki ezen szellemi tartalmakat nem intellektuális eszközökkel, nyelvi-logikai úton keresi, hanem mint nyílt, közvetlenül a létre vonatkoztatott, logikai eljárással nem definiálható fogalmakat a műben találja föl, magából a műből nyeri.

A nemzeteszme hiánya, a kultúra és a civilizáció ellentét intellektuális áthidalhatatlansága csak a filozófiai idealizmus alapján álló szemlélet számára tűnik kizárólag hiányosságnak. A kultúrtörténeti szemléletmód szemszögéből ugyanakkor az előbbi mellett nem hagyható szó nélkül az intellektuális, individuális megoldások föltétlenségében bízó indoeurópai gondolkodás korlátoltsága. Ez, a civilizáció jelentőségét eltúlzó és a hagyomány, a kultúrtörténeti tapasztalás szerepét leértékelő létfeljuttató mentalitás nem kevésbé egyoldalú, mint a magyar szellemtörténésznek a civilizációs haladás kérdését félretevő előadásmódja. A kultúra-civilizáció ellentétet elfedő, s ezáltal az individuum jelentőségét túlértékelő eszme ugyanis megnehezíti a léttapasztalás tényének fölismerését, eltorlaszolja intellektuális reflektálásának a kultúrtörténet jelen szakaszában időszerűvé vált útját. Mert a léttapasztalás, a hagyományhoz való vallásos viszony természetesen minden kultúrának lényegi sajátossága, a magyar kultúra Európa más kultúráitól csak abban különbözik, hogy ez a megszállottság jellegét ölteni hajlamos nemzetélmény nálunk közvetlenül

mutatkozik meg, azt nem az individuális képviselőhöz szabott eszme közvetíti. S ha ez a közvetítés a történelem során a kontinens indoeurópai népei esetében a kultúra értékeinek érvényesülését megkönnyítette, szabályozta, jóval zökkenőmentesebbé tette, a kulturális értékek tényleges forrásának fölfedezése az ezen közvetítő eszközök híján lévő magyar kultúrától inkább várható, itt az egyszerűbb, magától értetődőbb föladatnak tűnik.

Joó Tibor úgy véli, hogy magyar nemzet, a vérszerződéssel, a törzsszövetség megkötésével, a vezérválasztás aktusában jön létre, mert a magyarságnak ettől kezdve van, amint ő nevezi, nemzeteszmeje, s a szellemtörténész számára alaptétel, hogy miként "a nemzet realitását eszméje teremti, úgy nemzeti történelmét is ez az eszme fogja egységbe". Bármennyire jelentős esemény is azonban a magyar nép, a magyar etnikum történetében a vezérválasztás és a vérszerződés, annak ilyen eszmei jelentés nem tulajdonítható. Az a föltételezés, hogy ettől a pillanattól kezdve a nomád népek közösségétől egyébként meg nem különböztethető népcsoportban "egyetlen család — Árpád családja — érezte és tudta, hogy különös, kiválasztott hely jutott neki e hullámzó néptengerben: az a szellemi jelentés, amely egy embertömegből nemzetet alkot, s amely egyelőre őt jelentette", nem állja meg a helyét. Bár Joó Tibornak minden bizonnyal igaza van abban, hogy a magyarság nem féktelen hódító kedvétől hajtva érkezik a Kárpát-medencébe, ez a fajta hódítás a türk vezetőknek a finnugor népelemekre való egykori rátelepedése alkalmával már korábban megtörtént, ekkor, itt egy szorongatott helyzetben lévő nép keres hazát, menedéket magának. De a népükről gondoskodni igyekvő Árpádok vállalkozása mégsem hasonlítható az Igéret földjét kereső zsidók honfoglalásához, mert a magyaroknak amazoktól eltérően egyelőre nincs kulturájuk — mindenható Istenük, akivel szerződést kötöttek volna, pátriárkájuk és törvényt adó Mózesük —, hanem a magyar honfoglalás mégis csak a szokványos nomád politikai rutin eszköztárának mozgósítása jegyében történik. Az eszme, a tiszta szellem körébe tartozó jelenségek csak a kereszténység fölvételével vonódnak be a magyarság történetébe, amikor a magyar kultúra megalapítódik. Valóban gyökeres fordulatnak ezt, a Géza és Szent István által végrehajtott államalapítást kell tekintenünk, s az eszmék jelentőségét eltúlzó, az eszme mögötti kulturális háttér szerepéről megfélemedező és a nomád politikai rutint tévesen eszmévé minősítő szellemtörténész Szent István és Géza eszmei teljesítményét vetíti anakronisztikusan Árpádra és a szövetkező vezérekre vissza. Szent Istvánról viszont némi túlzással tényleg elmondható, hogy az a szellemi jelentés, mely egy embertömegből nemzetet alkot, még csak őt jelentette, és egyben az is, hogy a magyar kultúra, a magyar etnikumnak a lét horizontjára állítása, az egyetemes emberi problematikába való bekapcsolása a kereszténység fölvételében, az államalapításban fogatott.

Az idealitás, az eszmei mozzanat megjelenésének az államalapításhoz, a kereszténység fölvételéhez kötése elveszi annak a dilemmának az élet, amely a nyelvet adó és az etnikum döntőbb részét kitevő finnugor, valamint az életformát, a habitust meghatározó török elem viszonyát mérlegeli a magyar nép kialakulásában, s amely kérdést Joó Tibor az utóbbi, a szerinte eszmét adó török elem javára dönt el. Minthogy a kultúrát ontikus jellegének megfelelően nem valamely pozitívan



megragadható intellektuálisan leírható művelődési elem determinálja, hanem benne egy bizonyos, a lét teljességét föltáró, a létre nyitott emberi létezés mibenlétét érzékeltető történelmi tapasztalat mutatkozik meg, minden, a történelem során kialakuló kultúra sokkal inkább egy bizonyos, a létben eleve adott funkció kifejezése, megtestesülése mintsem valamiféle etnikai, nyelvi, művelődési minőség, s az etnikai, gazdasági, szociális stb. sajátosságok alakulása nem több, mint a kultúrát kultúrává tevő léttapasztalat megszerzésének, a kultúrában való megtestesülésének alkalmas vagy kevésbé alkalmas körülménye. A nomád politikai érzék, kétségtelenül, a magyar művelődéstörténet lényeges tényezője, de a magyar kultúra jellegét direkt módon, pozitívan nem határozza meg, annak kialakulásához csak közvetve és negatívan járul hozzá, amennyiben a sajátos nomád népfölfogás, birodalomszervezés az indoeurópai népeket jellemző és a maga nemében valóban eszmei, valóban szellemi népfölfogás hiányára utal. Joó Tibor nem ok nélkül bírálja ugyanis az indoeurópai népeket idegengyűlöletük, a faj tisztaságára való kénységük miatt, de a kérdés helyes megítéléséhez nélkülözhetetlen annak világos fölismerése is, hogy ez az idegengyűlölet és fajvédelem eredetileg nem egyszerűen szűkkeblűség, szemléleti korlátoltság volt, hanem annak az eszmei, kulturális értéknek a védelme is, amely a maguk mitológiájának, Olymposzának magaslatáról az antik görögöket arra készítette, hogy minden körülöttük lakó népet barbárnak nevezzenek. Mert igaz ugyan, hogy keresztény univerzalizmus jegyében álló kultúrát az indoeurópai népek is csak a kereszténység fölvételét követően alapítottak, de a szellemi természetű egység képzete — talán a mezopotámiai kultúrával való egykori érintkezésük hatására — a magyarokkal ellentétben az ősidőkre nyúlik vissza. A keresztény európai kulturaközösségen belül tehát a magyar kultúra megkülönböztető sajátossága nem az egykori nomád életmód bizonyos művelődéstörténeti elemeinek továbbéléséből adódik, hanem a keresztény egyetemességet megelőző metafizikai egységképzet és az individuumnak biztonságérzetet adó metafizikai reflexek, garanciák ebből fakadó hiányából. Ez az oka annak, hogy a magyar kultúrán belül önálló szerepet vállaló személyiség nem annyira individuális öntudatára támaszkodik, nem annyira intellektuálisan formulázható eszmétől vezeteti magát, hanem váteszi megszállottsággal a létét megalapozó kultúrájának — direkt intellektuális erőfeszítéssel meg nem közelíthető — mélységeibe pillant és az innen származó titkos sugallatoknak engedelmeskedik.

A kereszténység fölvétele, az államalapítás döntő fordulat volt a magyar nép történetében, amennyiben a sajátos magyar kultúra létrejöttét, a létproblémákhoz való sajátos magyar viszonyulás kimunkálását jelentette. Az azonban véleményünk szerint nemcsak Árpád levéldiai magyarjairól, hanem a középkori magyar társadalomról sem állítható, hogy keretei között az egységes magyar nemzet kialakult volna: annak létrejöttét önmagában nemcsak a vérszerződés, a vezérválasztás, de a keresztény magyar kultúra megalapítása sem eredményezhette. Semmi kétség, hogy a nemesi nemzet, "a Szent Király jobbágysai" Attila vagy Árpád seregével szemben legjobb képviselőikben a lét egyetemes rendjéhez kapcsolódó, emelkedett tartalmú nemzetélmény hordozói voltak, azt azonban velük kapcsolatban is túlzás volna, Joó Tibor példáját követve, mondanunk, hogy a sajátos rendi kiváltságokat birtokló és

a politikai hatalmat ezen kiváltságaira támaszkodva gyakorló történelmi vezető réteg — legalább is nálunk — nemzeteszmevel rendelkezett volna, vagyis hogy a nemzet képviselte már ekkor is, mint a polgárosult viszonyok között kizárólag szabad személyes vállalat, szuverén intellektuális belátás kérdése lett volna. Éppen fordítva a nemesi nemzet fogalmának kialakulása, a nemességnek a nemzettel azonosítása arra mutat, hogy nálunk a nemzetélmény a fentebb körvonalazott okok következtében igazában nem tudott eszmévé válni, intézményes rendi biztosítékok híján valójában sosem volt működtethető, s ezért lett nálunk a polgárosodás folyamata az átlagosnál görcsösebb, kudarcokkal terhelt. Ezen az sem változtat, hogy a magyar nemesség valóban nem szerveződött a néptől magát elrekesztő kasztjá, amint azt Joó Tibor meggyőzően írja, sőt az sem, hogy a kiváltságos osztály nálunk más európai társadalmakhoz képest nagyvonalúbban fogadta körébe a társadalomnak a nemzet életében érdemeket szerzett tagjait, hiszen a polgárosodás, a civilizálódás nem tekinthető pusztán emancipációs kérdésnek, a korábbi előjogok általánossá tételének, az lényege szerint szemléleti, mentalitásbeli változást föltételez. Tehát ahelyett, hogy ez a nemzetélmény — széleskörű demokratikus elterjedésének mértékében — mind könnyebben közölhetővé, mind magától érthetőbbé vált volna, a feudális intézmények sáncain túllépése még nyilvánvalóbbá tette — mint arra a nemesi liberalizmus bukását követően jelentkező népies-urbánus ellentét utal — szokatlan, a személyes-individuális belátás számára érthetetlen voltát. A már sokszor anakronisztikussá nyilvánított, de magát változatlanul makacsul tartó népies-urbánus ellentét további kiéleződése azt jelenti, hogy a magyarság nemzetté válása végeredményben mind a mai napig nem fejeződött be, és a szokványos módon, a polgári mentalitásnak a feudális maradványok fölötti történelmi győzelmeként, valamiféle magyar nemzeteszme jövőbeni kimunkálása jegyében nem is fejeződhet be. Ezen égető probléma megoldása az európai gondolkodáson belül új perspektívát feltételez, hagyomány és haladás, kultura és civilizáció ellentétének olyan kiegyenlítését, amely egy két évszázados, a nagy francia forradalom óta tartó korszak lezárulását jelenti.

A nemesi nemzetnek, a nemzetélményt elsősorban hordozó történelmi osztálynak tehát nem volt nemzeteszmeje, és modern körülmények között a feudális előjogok intézményes biztosítékai híján ez az osztály nem lehetett képes a nemzet egységének, szuverenitásának megtartására, de való igaz, hogy ez a történelmi osztály a maga korában a kultura őrzőjének szerepét töltötte be, s annak a változott körülmények között nehezen kezelhető reflexeit mint súlyos terhet jelentő, de értékes örökséget a múlt tanújaként itt maradó magyar társadalom egészébe beoltotta. Ezért, amikor Joó Tibor azt mondja, hogy "nemzetünk nem természetes úton keletkezett, nem via natura, hanem arte, s ebben semmi furcsállni vagy szégyellnivaló nincsen, sőt, azt jelenti ez, hogy a magyar nemzet merő szellem, hit és eltökéltség dolga", nagyon lényeges és nagyon valóságos dologról beszél. Szavaihoz hozzátenni csak annyit kell, hogy bár más nemzetek esetében ez kevésbé nyilvánvaló, az indoeurópai népek nemzeteszmeje által teremtett látszat ellenére egyetlen nemzet sem természetes úton, tulajdonképpen mindegyik "mesterségesen" a tiszta szellem működése révén, hit és eltökéltség útján keletkezett; meg talán még azt, hogy a magyar nemzet kialakulása — a kultúrájában adott léttapasztalat sajátos jellegének megfelelően —

addig nem fejeződhet be, amíg a nemzeti kultúra mibenlétének, létrejöttének és működésének kérdése — az indoeurópai népek kultúráját működtető nemzeteszme történeti érvényének határát világosan megvonva — nem válik általánosan elfogadottá, minden, a kérdés iránt érdeklődő ember számára érthetővé.

Joó Tibor azt aényt, hogy a magyarság a fölvilágosodással, a reformkorral kezdődően a maga hagyományos rendi nemzetfölfogása mellett vagy nemzetfölfogásával szemben átvesszi az európai nemzeteszmet, ha nem is balfogásnak, megbocsáthatatlan tévedésnek tekinti — mert mint írja, "az ősi magyar formák érzése éppen az eszméül állított nyugati kultúra követése volt" — mindenképpen kínos csapdahelyzetnek tartja, amelyet, a végzetet valamiképpen megtevesztve, jobb lett volna kikerülni. A szellemtörténeti koncepció nem engedi meg számára, hogy a legújabbkori magyar történelem heroikus erőfeszítéseinek és nyomasztó katasztrófáinak értelmét lássa. Míg egyfelől a század 20-30-as éveinek, a jelenkori történelem eseményeinek fényében az európai nemzeteszme dekadenciáját, a fajra-nyelvre alapozott nemzetállam célkitűzésének értelmetlenségét világosan látja, gondolatmenete egyben azt a látszatot teremti, mintha a rendi magyar nemzetfölfogás pusztá verbális eljárás, azaz eszmévé nyilvánítása révén képessé válhatna az európai nemzeteszme hanyatlása következtében támadt úr betöltésére. Ha a rendi magyar nemzetfölfogás valóban eszme lett volna, akkor tényleg sajnálatos kitérőnek kellene tekinteni eredményeivel és kudarcaival együtt mindazt, ami a magyar közéletben, szellemi életben az elmúlt két évszázadban történt. Ha viszont elfogadjuk, hogy nem az, akkor a sajátos laikus vallásosságot föltételező kultúrtörténeti fölfogás jegyében a szóbanforgó időszak történései úgy értelmezhetők, mint az eszme és a kultúrtörténeti léttapasztalat, mint a filozófiai idealizmus és az ontikus történelem-fölfogás közötti különbség érzékelésének, másképp: az Isten által ránk mért büntetés hívőlelkű elviselésének, azaz a kultúrtörténeti értelemteljesülés megtörténésének egyedülálló alkalmai.

Ugyanez a fatális csapdahelyzet, ugyanez az értelmetlenség-élmény mutatkozik meg abban, amit Joó Tibor a történelmi Magyarország nemzetiségei beolvasztásának elmulasztásáról mond. Némileg ironikusan fogalmazva, interpretációja a magyarságot a megcsalt erény szerepkörében lépteti föl, amennyiben a modern szemlélet a nemzetiségek elnyomásával vádolja azt a nemzetet, amely úgymond lovagias nagylelkűségével és a nomád taktika nagyvonalúságával ezen nemzetiségek beolvasztását a nyugati nemzetállamok gyakorlatától eltérően nem szorgalmazta. Mindaz igaz ugyan, amit az indoeurópai népek idegengyűlölő reflexei ellen tiltakozva, a fajra, származásra nem kényes magyarság védelmében mond. De kifejtése homályban hagyja azt a vonatkozást, hogy valódi nemzeteszme híján ugyanúgy nem volt igazi lehetősége a nemesi nemzetnek a magyar állam nyelvi-etnikai egységének megteremtésére, mint ahogy nem volt idejekorán lehetősége az egységes nemzetgazdaság, a független nemzetállam megalkotására sem, s ha erőszakhoz nem folyamodott, azt is az eszme hiánya magyarázza, bár e téren az a hiány természetesen pozitív körülménynek mondható. Nem sikerülhet ugyanis az eszmék jelentőségét túlértékelve, vagyis idealista alapon állva, mint ahogy nem lehet szerepüket tagadva, vagyis a vizsgált kérdésekben materialista, pragmatista pozíciót

elfoglalva, a történelem jelenségeit értelmezni, erre módot csak az a kultúrtörténeti szemlélet nyújt, amely magyarázóelvét nem a művelődéstörténet pozitív tényeiben, és nem is az egyes emberek ideális elszánásaiban, hanem a történelmi cselekvővé váló individuumok által tudattalanul, eszmei közvetítéssel érvényesített vagy látó szemmel, hívó lélekkel fölismeret kultúrtörténeti léttapasztalatban keresi.

Joó Tibor kifejtését nagymértékben megterheli, hogy miközben az eszmében realizálódó és az ideális individuális elszánás révén működtethető európai nemzetfölfogást az ontikus jegyeket mutató, a kultúra amannál gyökeresebb problémáit fölfedő magyar nemzetfölfogással összehasonlíttja, nem választja el világosan nemzet és kultúra fogalmát egymástól. Ahogyan föltételezi, mint láttuk, hogy Árpád harcosai vagy a Szent Király jobbágysai, a nemesi nemzet tagjai nemzeteszmeivel rendelkeztek, ugyanúgy nemzetnek kívánja nevezni az individualitás jelentőségének elismerése híján a társadalom gazdasági-szociális egységéhez a múltban nem vezető, a kulturális hivatástudatban fogant lelki-szellemi egységet, amely a társadalomnak a kultúra képviselőit válláló tagjait az elmúlt századokban jellemezte. Joó Tibor egészen nyilvánvalóan nem az európai keresztény kultúrákban a polgárosodás eredményeképpen jó esetben kialakuló nemzetről, hanem a nemzeti kultúráról beszél, mikor azt mondja: "Szent István korában rajta kívül alig voltak képviselői annak a szellemnek, mely az európai magyarság nemzetiségének csírája volt. Sem a felnégyelt Koppány, sem a királyi vezér, a német Vencelin nem volt az. A nemzethez tartozás — ne habozunk végre kimondani — kiválasztottság és kegyelem. S nyilván az optimisták jámbor ábrándja marad örökre, sajnos, az óhaj, hogy a névleges nemzeti közösség teljes egészében valódi öntudatos nemzetté váljon. Ez éppoly meddő vágy, mint minden megkereszteltben krisztusi lelket keresni. Nincs tehát semmiféle objektív jegye a nemzethez tartozásnak. A felületes, nyelvhez és más külsőséghez kötött nemzetfogalomnak és a rajta alapuló asszimilációs nacionalizmusnak lett a következménye a nemzet felhígulása... A nemzethez tartozás személyes dolog. Minthogy istenadta képességeken múlik a szellemi fölemelkedés és az eszmének való odaadás képességén, voltaképpen senki felelősségre nem vonható miatta. Mint ahogy a vallás, Isten és ember viszonya is teljesen személyes dolog". Mégsem véletlen azonban, hogy a nemzet és a kultúra közötti különbséget — Heidegger kifejezését kölcsönvéve: ontológiai differenciát — a magyar kultúra jelenségeinek vizsgálata során megtapasztaló szellemtörténész nemzet és kultúra fogalmi szétválasztását elmulasztja. Amikor például sajnálkozik a kultúráképviselő egyetemessé tételének számára is nyilvánvaló lehetetlensége miatt, a polgári nemzeteszmehez illő beállítottságát árulja el, amely az individuum ideális lehetőségeire alapoz, s amely az individuális-intellektuális alapozású eszménél magasabb ontikus-kultúrtörténeti szint megvonását megakadályozza. Ha ugyanis ez megtörténne, belátná individuális pozíció és kultúráképviselő elválásának elvi lehetőségét, az individuális kultúráképviselő egyetemessé tételének szorgalmazását az individuális szabadság eszméje nem engedné meg számára. Ugyancsak árulkodó az a metaforikus párhuzam, amelyet Joó Tibor az istenhit és a kultúra ügyének karizmatikus szolgálata között von. Mert egyfelől ez a párhuzam nagyon találó, a nemzet szó használata közben a kultúráképviselő emelkedett vallási jellegét domborítja ki, másfelől viszont elmossa

azt a különbséget, amely a kultikus-klerikus vonatkozásokat föltételező istenhit és a kultúráképviselőre kiválasztottság között megállapítható: előbbi esetben, úgy tudjuk, a szellemi-lelki problémákban való önálló tájékozódásra képtelen ember lelki-szellemi harmoniájának megőrzése érdekében vallási megkötések fogad el, az utóbbi esetben pedig a kultúra művelődését vállaló személyiség ilyen megkötések nélkül is képessé válik a lelki-szellemi problémákban való kiigazodásra. A szellemtörténet ezt ezzel szemben ugyanakkor filozófiai idealizmusa arra készteti, hogy részint a szekularizáció jegyében az istenhit misztériumát intellektualizálja, részint a kultúra művelését sajátos kegyelemszerűségből kiindulva istenhitté romantizálja.

A nemzet és a kultúra közötti különbség fogalmi megragadása nyomán beláthatóvá válik, hogy a nemzeteszme hiánya miatt a magyar társadalom nem egyszerűen a népet egységesítő nemzet kialakulásának eredményeképpen, vagyis a polgárosodás jegyében jut el történelmi fejlődésének céljához, találja meg a maga belső egyensúlyát. Ez az egyensúlyi állapot csak akkor áll elő, a hozzá vezető út végére — Európa nemzetállamot létrehozó nagy kultúráival ellentétben — csak akkor érünk, amikor e civilizációs folyamat eszmeileg vagy pragmatikusan célba vehető végpontján túllépve, a magyarság kinyílvánítja a maga, ilyenfajta nemzetállam-teremtési ambíciókon túlmutató kultúráját. Valószínűnek látszik, hogy e téren az európai nemzetek, kultúrák között a jövőben valamiféle kiegyenlítődési folyamat következik be, és a magyar kultúrának a szűkebb etnikai határokon túli esetleges szellemi érvényesülését mint ellentétes folyamat kísérni fogja az autonóm nemzetgazdaság, az önálló nemzeti politika funkcióinak sorvadása, Európa nagy nemzetállamainak kulturális-szellemi egységét kétségbe nem vonó táji-etnikai tagozódása. Ha az eszme teremti a nemzetet, a nemzeteszmevel nem rendelkező magyarság klasszikus értelemben vett nemzetállamot soha nem hozhat létre, illetve az eszmék történeti érvényének megszűntetésével a korábban kialakult nemzetállamok léte szükségszerűen elveszti tulajdonképpeni érvényét. Így realizálódhat az, amit Joó Tibor az állam és az egyház egykori szétválasztásának analógiájára az etnikumtól és a nyelvtől független nemzet — értsd: a kultúra — és az állam szétválasztásáról mond, s amit méltán annyira kívánatosnak tart, minthogy "a nemzetiségi kérdés ma — mint írja — a vallásháborúk 'cujus regio eius religio' elvének stádiumában van". Ez a hasonlat a benne szorgalmazott cél üdvözlendő voltán túl azért is szerencsés, mert benne alkalmasszerűen a kultikus-klerikus vallás és a kultúra lényegét képező laikus vallásosság kettőssége elég világosan elválik.

Prohászka Lajos *A vándor és a bujdosó* c. kötetében, hasonlóképpen a magyar kultúra, a magyar mentalitás mibenlétének megragadására törekedve, jórészt Joó Tiborral ellentétes dolgokat állít. Míg Joó Tibor úgy találja, hogy a magyar nemzeteszme hordozója a tiszta szellem által vezetett, a nacionalista faji, nyelvi kötöttségeket elkerüli és a szabadság kegyelmében részesül, Prohászka tapasztalata szerint az eszme a magyarságélményt sem menti az etnikai, nyelvi, történelmi kötöttségek fogságából, sőt a finitista magyar mentalitást egyenesen az jellemzi, hogy ez számára más nemzetekhez képest is kevésbé sikerül. Láttuk, Joó Tibor előadásában a magyar nemzet merő szellem, hit és eltökéltség dolga, Prohászka

viszont azt állítja, hogy a magyarságot átható finitizmus "ösztönös önelégültség vagy inkább lételegültség, amely mindig csak a közvetlenül adottra tekint... kozmikus lezárttság, amely ott fejlődött ki a távoli napverte síkokon." Joó Tibor azt mondta, a birodalomeszme jegyében kialakult magyar nemzetfölfogás az idegen népek és hatások nagyvonalú befogadására ösztönzött, a magyarság a keresztény univerzalizmust, a föltétlen Európához tartozást a könnyen, simán polgárosuló, nemzetállamot alakító nagy európai népeknél is komolyabban vette, Prohászka ezzel szemben azt állítja, hogy "a magyarság a Kárpátok övével valósággal eltorlaszolta, elszigetelte magát, nemcsak térbelileg, hanem bizonyos tekintetben lelkileg is, és magabízn, pusztán a saját erejére hagyatkozva, a távoli, tulnan sejlő világ meghódításának, a rajta való uralkodásnak vágya nélkül, a 'gyepűn innenit' úgyszólván állandó életformájává tette. Ez a 'clausa' mögött veszteglő szellemiség szól hozzánk még századok múlva is az 'extra Hungariam non est vita' elvéből. Ez jut kifejezésre a magyarságnak minden idegennel szemben ösztönös óvakodásában és gyanakvásában..."

Nem nehéz észrevenni, hogy Joó Tibor és Prohászka szemléletének kettősségében a klasszika és a romantika, az objektív és a szubjektív szellem kettőssége mutatkozik meg, amint a problémára munkájának megfelelő helyén maga Prohászka is utal. "Egy népközösség tipológiája — írja — két irányban szerkeszthető: a sors és a szabadság felől, vagy úgy is mondhatjuk ezt: a szubjektív és az objektív szellem felől... A *sorstípussal* úgy foghatjuk meg egy népközösség lényegét, ahogy az a maga *történetiségében* jelentkezik, tehát ahogyan benne valóság és jelentés, sors és szabadság, organikus törekvés és dialektikus feszültség mint történeti folyamat egységbe szövídik... Felkereshetjük azonban a típust tisztán a kultúra jelentésszerű összefüggéseiben is, és ebben az esetben a típusszerkesztésnek másik irányával állunk szemben, amikor... a népi kulturának a lényegét nem a maga történetiségében, folyamatszerű kialakulásában, tehát a különböző sorstényezőktől való megkötöttségében, hanem úgyszólván tér- és időfeletti *jelentésében*, szabadságában ragadjuk meg. Éppen ezért ezt a típust szabadságtípusnak vagy a potiori *kultúrátípusnak* fogjuk nevezni." Prohászka tehát az általa választott állásponttal ellentétes szemléletet megengedi, elismeri: ahogyan a 19. század gondolkodásában klasszika és romantika elválaszthatatlan egymástól, a szellemtörténeti munkák között is egy népközösség sorstípus és kultúrátípus szerinti leírása — még ha ellentmond is egymásnak — egymást föltételezi. Ezt az engedékenységet a 19. századi személyes idealizmusra visszautaló, azt reflexíven megújítani igyekvő szellemtörténet sugallja, amely bízik a történelem ideális tényezőktől mozgatottságában, az ellentétes tényezők konvergálásában, a történelmi mozgás értelmességében.

A személyes idealizmus érvényvesztését követően, a történelem és az individuálisan képviselt eszmék egymáshoz rendeltségének korábbi elvét kétségbe vonva azonban, a klasszikus és a romantikus, az objektív és a szubjektív szellem jegyében fogant koncepciók kettőssége nem tekinthető megoldásnak, a Joó Tibor és a Prohászka Lajos által nyújtott teljesítmény immár szembenállásuk értelmezhetetlensége miatt ebben az úgymond befejezetlen formájában nem elfogadható. Következésképp a romantikára és a klasszikára, a szubjektív és az objektív szellemre utalás

önmagában véve nem enyhíti a zavart, a problémát csak odébb tolja, és az előbbi tisztázása helyett azt az újabb, a korábbinál átfogóbb kérdést téteti föl, miből is adódik, miben is áll a klasszika és a romantika, a szubjektív és az objektív szellem kettőssége. A klasszika és a romantika a szubjektív és az objektív szellem tehát számunkra a személyes idealista koncepció elutasítása miatt nem a történelmi teleológiának az ellentétek föloldását lehetővé tevő dialektikus kettőssége, hanem annak a megosztottságnak a megnyilvánulása, következménye, amely az individuum személyes lehetőségeit eltúlzó idealizmus tarthatatlanságának bizonyosságaként áll elő, amelyben ezen szemléletmód elégtelensége megtapasztaltatik. Klasszikus pozíció ott jön létre, ahol az individuum lehetőségeit meghaladóan és a történelem forgatagában intellektuálisan be nem látható módon — vagyis kegyelemszerűen — sors és szabadság a legteljesebb egybefonottságot mutatja, s ily módon az individuum illuzórikusan a maga erejéből mutatkozik képesnek a problémákban való kiigazodásra; romantikus pozícióról pedig akkor beszélünk, amikor az individuum ugyanezen okból végzetserű föloldhatatlansággal a sorscsapásoknak kiszolgáltatva érzi magát. A klasszikus beállítottságú, az "objektív szellem megnyilvánulásaira összpontosító Joó Tibor, a hitének ellentmondó tényeket leértékelve, bízik abban, hogy individuálisan képviselt eszme révén a történelmi mozgás céljához érhet, az medrében tartható, a romantikus Prohászka viszont úgy véli, a magyarságot eredendő eszmehiánya, kozmikus lezártága arra ítéli, hogy a társtalanság, az önmagára hagyatottság élményétől gyötörtén, a szabadság fölemelő érzésétől megfosztottan valamilyen irracionális "bőszültséggel" küzdjön függetlenségéért, és e soha győzelemhez nem vezető küzdelemben szüntelenül "bújdosó" maradjon saját hazájában.

Milyen is hát a magyar kultúra? Olyan-e, amilyennek Joó Tibor, vagy olyan-e, amilyennek Prohászka Lajos mutatja? Mert igaz ugyan, hogy mindkét előadást meggyőzőnek, találónak tartjuk, de nem tudjuk, hogy e két, komplementer értelmezés kettősségét hogyan magyarázzuk. E kínos dilemma abban az esetben oldódik, ha az ontikus jellegű kulturtörténeti szemléletmód jegyében a magyar kultúra közvetlen létrenyitottságát, a civilizáció és a kultúra ellentét intellektuális áthidalására való alkalmatlanságát tudatosítjuk, és fölismerjük, hogy itt a klasszikus-romantikus, objektív-szubjektív szemléletmód, vagyis a 19. századból ismert személyiség-problematika magára a néptipológiára is kivetül, és a "klasszikus" Joó Tibor koncepciójában sajátos hagyomány- vagy kulturapárti, a "romantikus" Prohászka koncepciójában pedig civilizáció- vagy haladáspárti szemléletmódot eredményez. A magyar mentalitásnak nem az sajátossága, hogy az indoeurópai nemzetélménynél emelkedettebb, szellemibb vagy hogy minden szellemiség híján lévő módon finitista, hanem az, hogy közvetlenül a létre nyitottan, az emberi dolgokat intellektuális-individuális szinten szabályozó metafizika mechanizmusától megfosztottan, s ily módon a lét tulajdonképpeni rendjét fölfedve, ezeket a szélsőségeket magában foglalja.





## HUSZ JÁNOS, A CSEH KULTÚRA MÁRTÍRJA

František Palacky, a cseh liberális történetírás kiváló művelője Husz Jánost "mint a szellemi szabadság képviselőjét, mint a vallásos meggyőződés egyéni jogának ébresztőjét" "a protestantizmus alapítójának" nevezi. /František Palacky: A huszitizmus története. Európa. 1984. 167. 1./ Nincs szó arról, hogy Palacky el akarná vitatni Luther Márton föllépésének, életművének jelentőségét, tagadná azt a szerepet, amelyet a reformáció német származású elindítója az európai történelemben játszott. Állításával csupán arra kívánja fölhfvni a figyelmet, hogy a németnél sokkal kisebb, kevésbé elismert cseh nemzet képviselője — ráadásul egy jó évszázaddal korábban — mennyire amahhoz hasonlítható, amazzal mérhető nézeteket hirdetett meg. Nincs szó többről, mint hogy a történelmet nemes, fölvilágosult egyéniségek erőfeszítéseinek sorozataként fölfogó liberális koncepció értelmében a Luther Mártonra történő utalással Palacky beállítja Husz Jánost és az általa elindított mozgalmat a szabadságesszme kibontakozásának évszázadokat vagy akár évezredekét átfogó áramába. Lehet, sugallja e koncepció, hogy Luther a cseh reformátornál világosabban fogalmazza meg, következetesebben érvényesíti az eszmét, de az eszme nyilvánvalóan ugyanaz, és az eszme hordozóját ugyanaz a nemes elkötelezettség fűti, a különbség az ideális törekvés sikerét időlegesen korlátozó körülményekből, a társadalmi közegnek az eszme befogadására való kisebb vagy nagyobb készségéből adódik.

Korunk egyháztörténetírása a múlt századi liberális történetírásnál természetesen sokkal kevésbé hajlik arra, hogy az individuálisan képviselt eszme mindenhatóságára számítva, és a világtörténelmi folyamat természetes kibontakozásában bízva, a jelenségek és a fogalmak közti különbséget homályban hagyja. Joachim Rogge az *Anfänge der Reformation* c. könyvében /Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. 1985. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/3 und 4/ azt írja, hogy "a 'reformáció' szó jelentése elhomályosul, ha Wiclif, Husz, Johann von Wesel, Wessel Gasfort stb. számára az előreformátor megnevezést vezetjük be. Reformter jelentős számban akadt a késő középkori egyházban. Nem szabad, hogy fogalmilag megtévesszen minket az a körülmény, hogy a 'reformatio ecclesiae in capite et in membris' a reformkonciliumok fő törekvései közé tartozott. A reformáció előtti és utáni reformkatolicizmus egy hosszú ideig kevésbé figyelemre méltított jelenség, amelynek tudományos földolgozása — sajnos egyelőre csaknem kizárólag római katolikus kutatók kezdeményezésére — jelenleg a figyelem középpontjába került. A reformkatolicizmus és a reformáció fogalmának tényleges elválasztása a reformátorság kritériumainak tisztázásától függ." /30.1./ Miután Rogge ecseteli azt a nehézséget, amely a jelenségek katolikus és protestáns szempontból egyaránt kielégítő értelmezése előtt áll, megállapítja, hogy "a reformátorság kétségtelenül konstatalható fogalmi tisztázatlanságából nem szabad arra következtetnünk, hogy a reformátorok maguk nem lettek volna biztosak a maguk dolgában. Cselekvés közben, lépésről lépésre haladt előre a reformáció, kizárólag Isten igéjének épphogy létrejött újraértelmezésétől motíváltan, nem pedig az intézmények átalakítása vagy

megszüntetése által. Luther fölfogása az volt, hogy az intézmények, még maga a hierarchikusan tagolt egyház is maguktól eltűnnek, ha az Igét megértik, és az emberek ezáltal mozgásba jönnek. Ezen szóteológiai mozgatóókon kívül minden más szükségszerűen céltalan, értelmetlen tevékenységhez vezet. Luther tehát a reformációt nem saját, hanem Isten művének tekintette, amelynek tulajdonképpen nem lehet semmiféle időbeli korlátja, hanem szakadatlan folyamatnak tekintendő. Egyik ismert dictájában ez ilyen formában fogalmazódik meg: az egyház mindig a változás, a valamivé válás állapotában van és sosem a befejezettség, a lezárttság állapotában" /32.1./

A konstanzi zsinatra elmenő, ott a zsinat tagjait meggyőzni akaró, a katolikus egyház megreformálásában részt vállaló Husz János nyilvánvalóan nem a reformátori szóteológia alapján áll. Maga Palacky írja: "valójában Husz sem tanított mást, mint az egyház megújítását fejében és tagjaiban, s így nem csoda, ha kezdetben azzal áltatta magát, hogy rokonlelkekre talál az egyetemes egyház gyűlésén." Csakhogy Palacky Husz és mondjuk Luther, a reformer és a reformátor közötti különbséget a német idealizmusnak a reflexivitás, a problémák intellektuális lereagálása, a tudatosítás mozzanatához fűzött illúziójának szellemében kizárólag abban látja, hogy Husz a maga tulajdonképpen szóteológiai vagyis úgymond burkolt reformátori álláspontját egyelőre nem tudatosította: "Nyilvánvalóan nem tudatosult még benne teljesen az a lényegbe vágó különbség, mely az ő törekvését elválasztotta a zsinattól, s nem vette észre az idővel mélyülő szakadékot közte és az egyházi hierarchia között. Hiszen másként vélekedett a zsinat egésze, s más volt az ő személyes meggyőződése. A zsinat számára az úgynevezett consensus omnium (közmegegyezés) volt a bizonyosság forrása: azt fogadta el igaznak, amit az összes vagy kis híján az összes egyházi tanító állított, elismert és magáénak vallott... Husz azonban nem ismerte el ezt a tekintélyt, nem hajolt meg előtte, mert nem hitte, hogy az ő idejében is közvetlenül a Szentlélek vezérelné az egyházat, s hogy bármiféle zsinat egyszerű határozata elegendő lenne az igazság megállapításához. Ő a feltétlen, kizárólagos igazságot egyedül Krisztus és a Szentírás szavában, kinyilatkoztatásában látta, s érvénytelennek nyilvánított minden ettől eltérő, későbbi tantételt vagy szabályt."

Vajon az egyház tekintélyét el nem fogadó, s azzal szemben a maga személyes meggyőződését érvényesíteni kívánó Husz János, bár tudattalanul, a világos fölismerés szintjére nem emelten, a lutheri szóteológia alapján áll? Bármennyire különösen hangzik is egy rendkívül művelt, magas pozíciót betöltő, s egy nemzet megbecsülését kivívó tudós teológussal kapcsolatban, ha ennire kiélezzük a kérdést, azt kell mondanunk, hogy inkább azokhoz az eretnekekhez hasonlítható, akik a középkor folyamán ugyancsak személyes meggyőződésüktől hajtva tiltakoztak az egyházi szervezet torzulásai ellen, szembefordultak az egyházi tekintéllyel. Mint amazok, az egyház tekintélyét elutasító Husz sem képes kilépni ugyanis a lelki-szellemi lázadás pozíciójából, mert tiltakozása, különvéleményének hangoztatása közben Lutherrel ellentétben nem alkotja meg a leki-szellemi kérdések eligazításának, a társadalmi rend szellemi megalapozásának új koncepcióját. Az a megítélési mód, amely a lelkiismereti szabadság elvét az emberi dolgok elrendezésé-

nek kizárólagos eszközeként minősíti, s amely, mondjuk, a valdensek, Husz és Luther — mint ezen elv különböző korban föllépő képviselői — között nem tud különbséget tenni, olyan — liberális — sémákkal dolgozik, amelyek komolyan akadályozzák a történelmi jelenségek konkrét, adekvát leírását.

A reformer Husz és a reformátor Luther által elfoglalt szellemi pozíciókat nem csupán egyetlen reflexív mozzanat választja el egymástól, félreértjük, félremagyarázzuk a bennük megtestesült jelenségeket, ha úgy tekintünk rájuk, mint egyetlen szellemi mozgalom két nemzedékének képviselőjére. A személyes meggyőződés védelmétől a szóteológiai elv kimondásához nem vezet közvetlen út. Luther pozíciója annyira gyökeresen új, hogy sem Husz, sem bármely más reformer tanításaiból semmiféle logikai művelettel le nem vezethető. Ezért téved Palacky, amikor azt állítja, hogy Huszt csak a rendelkezésére álló idő rövidsége akadályozta meg dogmatikai újítások bevezetésében: "Említettük, hogy Husz nem Konstanzban, miként korábban vélték, hanem már elutazása előtt értesült Jakoubek új tanításáról (a két szín alatti áldozásról), de érdekében eleinte nem állt sorompóba, mivel inkább a papi rend és a szokások, mintsem a dogmatika megújításán fáradozott. Későbbi állásfoglalása azonban bizonyította, hogy szelleme nem riadt vissza a dogmatikai reformtól sem, alátámasztja azt a föltételezést, hogy idővel és a körülmények változásával sokkal messzebb lépett volna ezen az úton — mint utóbb Luther is tette —, ha teljes szabadságban és biztonságban éri meg az idős kort. Konstanzi börtönében külön traktátust írt e tanításról, melyet még azon melegében Prágába vittek, s ott mint az új szertartás legfőbb igazolását és magasztalását terjesztették, bár láthatólag Husz kezdetben főleg azért tanácsolta a két szín alatti áldozást, hogy elejét vegye a tanítványok közti meghasonlásnak és viszálynak. Midőn fájdalommal értesült arról, így szándéka kudarcot vallott, mert a kehely miatt sokan eltávolodtak a huszitizmustól... csak akkor kezdte szilárdan védelmezni az újítást, utóvégre Krisztus és az apostolok parancsával nem fér össze, hogy a kelyhet megtagadják a laikusoktól; ez pusztán egyházi szokás volt, amely azonban nem tekinthető törvénynek." Husz korántsem valamely jelleméből következően tétova, fölöslegesen habozó ember, amikor nem azonnal fogadja el a szertartásbeli újítást, és nem értelmetlen óvatosság részéről, hogy amikor azt mégis megteszi, a lehetséges és a mások által fölvetett dogmatikai probléma helyett (egyszerre jelenik-e meg Krisztus a két színben vagy mindkettőben külön-külön is) egy szokás megváltoztatásáról beszél. Éppen ellenkezőleg azt látjuk, hogy a huszita mozgalom elindítója következetesen tartja magát a reformer szerepéhez, műveltsége, bölcsessége, személyiségének harmonikussága nem engedi meg számára, hogy a Lutheréhez mérhető új alapelv nélkül a radikális rendbontás útjára lépjen, hiszen minden, világos alapelv nélkül kikényszerített változás, mint fentebb láttuk, csak "céltalan, értelmetlen cselekvés lett volna". Az más kérdés, hogy az értelmetlen, szándékos szembefordulástól tartózkodó, csupán személyes meggyőződésének hangot adni kívánó Husz tragikus módon az ő személyes szándékától elszakadó dolgok-események sodrában mégis eretneknek, az egyház, a keresztény közösség ellenségének minősül. Ami Palacky interpretációját illeti, abban jól kimutatható a liberális gondolkodásnak az a gyengéje, hogy a személyesen képviselt eszme és az

intellektuális reflexió jelentőségének eltűlése miatt a radikalizmus kísértésétől magát elvi következetességgel távol tartani legjobb igyekezete ellenére sem tudja.

Bármily határozottan és világosan is elvállik azonban egymástól a Luther és a Husz János pozíciója, mégis nyilvánvaló, hogy a huszita mozgalom és a huszita tanítás a reformáció mozgalmát más korábbi vagy korabeli, az egyházi tekintélyt el nem fogadó vagy az egyház által el nem ismert mozgalmakhoz képest sokkal inkább megközelíti. Mint Joseph Lortz írja, "John Wiclif tévtana Angliában és őt még messze meghaladva Husz János tanítása Csehországban a reformáció általunk ismert legjelentősebb és legvésztjósílóbb előjátékának tekinthető. A kibontakozó újkor ismertetőjeleként mindkettőt nemzeti színezet jellemzi; különösen Husz esetében adja ez az elem munkájának, gondolkodásának és harcának fő erejét. A korabeli és a történelmi hatás szempontjából mind a mai napig ez a lényeges. Ez azonban nem jelenti, hogy ne lett volna a huszita tanításnak számos német híve és cseh ellenfele. Hiszen a tanítás tartalma volt a döntő. Erejét a vallási komolyság adta, akár a gazdag prelátusok vagy veszélyes periférius ájtatossági formák bírálatában, akár egy szegény, a világi ambícióktól tartózkodó egyház követelésében nyilvánult is meg. Alaptendenciáját tekintve spirituális és biblikus volt." /Geschichte der Kirche Bd. I. Münster. 1962. 450. l./ Kétségtelen, hogy egy vallási tanítás követői számára döntő annak tartalma, e tanítás követőivé vagy ellenfeleivé az emberek attól függően váltak, hogy az általa hirdetett tételekkel egyetértettek vagy nem értettek egyet. Ha azonban számba vesszük ezeket a tételeket, túl karakterisztikusaknak nem találjuk, jórészt — mint a klérus bírálat, a vallási kérdések bensőségessé tétele, spiritualizálása — minden korábbi eretnekségnél föllelhető, jórészt pedig — a szentségfogalom fölbonnlása, a különálló papi rend szükségének tagadása — a reformációra emlékeztetnek. Az igazán karakterisztikusnak az mondható, ami Lortz állítása szerint is hatása szempontjából lényegesnek bizonyult, ami azonban ugyanakkor nem érintette a vallási tanítás tartalmát: nemzeti színezte. Úgy gondoljuk azonban, ha a nemzeti jelleg nem is tekinthető egy vallási mozgalom tartalmi elemének, az a tény, hogy például konkrétan a huszitizmus a korábbi eretnek mozgalmakkal ellentétben az egész társadalmat képes volt mozgásba hozni, s ily módon annak nemzeti öntudatát Európa más népeivel szemben a középkorban ismeretlen mértékben erősíteni, arra mutat, hogy ez a nemzeti színezet semmiképpen sem minősíthető valamely esetleges, külsődleges körülménynek, az valamiképpen a benne megvalósuló szellemi magatartásból kell, hogy következzen. Ezen — mint könyvének fejezetcímében Lortz nevezi őket — "nemzeti tévtanokat" véleményünk szerint az különbözteti meg más középkori eretnekségektől, hogy lényegében azonos hittételek végső soron esetleges keverékét korábban kizárólag valamely irracionális jellegű vallási megszállottság, a megigazulás, a megtisztulás őszinte, mélyről jövő, de elemi erőként föltörő, intellektuális közvetítésmódot el nem viselő, sokban hisztériás vágya hordozta, most a kritika, a megújulási szándék széles látókörű tudós emberek nyelvén fogalmazódik meg, és mindenekelőtt a higgadt mérlegelésekre is képes, az érzelmeikről, indulataikról, szenvedélyes vágyukról, az egész lényüket betöltő határtalan sóvárgásukról az értelem nyelvén beszélni is tudó és hajlandó emberekre számított. Tudjuk, a huszita mozgalomban, minthogy az a társadalom minden rétegét

átfogta, megjelentek az eretnokség archaikusabb formái is, de azok, ha végeredményben Husz tanításának hatására is, másodlagosan jelentek meg, és sosem határozták meg a mozgalom egészének jellegét. Nem véletlenszerű gazdasági, szociális, politikai okok, a mozgalom egyik vagy másik vezetőjének kivételes szervezőkészsége magyarázza tehát annak össztársadalmi, nemzeti jellegét, hanem az individualizálódás történelmi folyamatában a problémák intellektualizálódása, intellektuális kezelhetőségének növekedése. A lutheri szóteológia ezt a folyamatot tetőzi be, amennyiben — mint ő mondta: "az emberek szavait ellesve" — az élet dolgainak elrendezését az írás laikus értésének, értelmezésének függvényévé teszi.

Husz János történeti szerepét, a huszita mozgalom kultúrtörténeti jelentőségét vizsgálva tehát világosan le kell szögeznünk, téved, túloz Palacky, illetve elmosza a középkor és az újkor közötti különbséget, amikor nemzete kiváló képviselőjében a középkori szellemiség végleges megtörőjét látja. Nem fogadható el az a formula, amely szerint, mint írja: "a csehekre várt, hogy áttörjék a bizonyosság, a meggyőződés szűk, középkori korlátait, bármilyen üdvösek voltak vagy annak látszottak is; más szóval, hogy segítsék az emberi lélek akadálytalan kibontakozását, a nagyobb szabadság és méltóság kivívását. Isten földi helytartóságának tana s a belőle fakadó korlátlan evilági tekintély akkor szenvedte az első halálos csapást, amidőn a keresztény ökumenikus zsinat a chebi megállapodások során, 1432-ben végül kénytelen-kelletlen engedett a huszitáknak, és elismerte, hogy rajta kívül, maga fölött létezik egy legfőbb törvény; Isten ígéje ezzel győzedelmeskedett." Palacky romantikus-liberális beállítással szemben valóban kiegyensúlyozottnak, az európai kultúrtörténeti problematika egészét szem előtt tartani képesnek Lortz ítéletét kell tartanunk, aki szerint "Egy egész nép nemzeti egyház létrehozását célzó szakadása igen súlyosan megrázta a nyugat egységtudatát. Ugyanakkor a nyugati kereszténységben tökéletesen sértetlen maradt az a tudat, hogy szakadásról van szó: a helyzet tehát lényegileg különbözött attól, amely a XVI. sz.-ban bontakozott ki."

Palacky a maga nemzeti elfogultságát a liberalizmus szellemében ugyan oldani igyekszik, ebben az értelemben utal az igazság zavarbaejtő megoszlására, és az ellentétek tragikus föloldhatatlanságára. "Ezt az örök vitát — írja — nem kívánjuk megoldani vagy bármelyik fél javára egyoldalúan eldönteni. Nem tagadjuk sem az egyik, sem a másik jószándékát, de számtalan hitványságát sem, hiszen a feddhetetlenség s a tévedhetetlenség egyedül Isten tulajdona. Az ember értelmes, erkölcsi lény, választania kell a jó és a rossz között; a jó elérésében Isten felé törekszik, hozzá hasonul. Ám Istenhez igazán a vallás vezet, az utak különbözhetnek, csak a cél legyen azonos s a szándék őszinte. Isten a tudója, miért kell gyakran előbb annyi rossznak történnie a világon, hogy megszülessék a jó." Palacky engedékenységeinek szépséghibája egyedül az, hogy ily módon mindenekelőtt saját elfogultságát szentesíti: azután mutatkozik elnézőnek, miután különösebb mérlegelés nélkül — "hiszen a dolgoknak csak az Isten a tudója" — a maga szemléletét érvényesítette. Palacky szónoki kérdésére ugyanis — miért kell előbb annyi rossznak történnie? — a magunk kultúrtörténeti nézőpontjáról az a válasz: mert a történelem, az emberi létezés valóságos mozgásait, végső mozgatóit szem elől tévesztve, az egyes emberek jó vagy rossz személyes törekvései felől nézzük a történelmet, mert a kultúrtörténet tényeit

nem ismerve vagy tagadva liberális eszmekörben mozgunk, liberális vagy antiliberális pozíción állunk. Semmi kétség, a lét egyetemes szempontja, a keresztény-zsidó tanítás nyelvén szólva: Isten mozgatja a történelmet, értsd: személy feletti szempontok munkálnak benne s ezért senki nem vindikálhat magának a történelemben teurgikus szerepet, de hogy a kultúrtörténet mozgásait, Isten működését a történelemben eleve ne lehetne utólag kiegyensúlyozottan értelmezni, azt csak a személyes elfogultságainkhoz való görcsös ragaszkodás, az önkényességben realizálódó anarchikus szabadságigény mondathatja velünk.

Mi hát tulajdonképpen a lutheri szóteológia forrása, kialakulásának magyarázata, ha pusztán a német reformátor személyének zsenialitását vagy a cseh reformer következetlenségét, illetve az ő rendelkezésére álló idő nem elegendő voltát nem tekintjük valódi magyarázatnak? Vajon miért egy német szerzetes volt hivatott a 16. század elején kialakítani a reformáció elvét, és nem egy századdal korábban egy cseh teológus? Ha a szellemi föltételek erre már akkor adottak voltak, miért nem vonta le Husz a szükséges következtetést, vagy miért nem a szükséges következtetések levonására alkalmasabb férfiú állt Husz János helyére. Ha viszont az individualizálódási folyamat csak egy századdal később érte el a szóban forgó fordulat szempontjából kívánt mértéket, miért jött idő előtt mozgásba a cseh társadalom, miért siette el tragikus módon vagy egyenesen okatlanul Husz a maga reformeri, azazhogy éppen reformatori föllépését. Az ellentétet még tovább élezve, lehet úgy is föltenni a kérdést, miért nem lépett legalább akkor vissza, amikor már módja volt belátni, tévedett: egyfelől nem képes kilépni a neki kijutó, a rákényszerülő eretnek szerepből, másfelől nem is akarja vállalni, nem érzi kielégítőnek a dolgokra tekintettel lenni nem hajlandó fanatikus vallási rajongó szerepét. Mi magyarázza, hogy ebben a felemás helyzetében Husz János mégsem szerepébe belezavarodott, meghasonlott embernek mutatkozik, aki mindent veszni látva, jobb megoldás híján csak makacsságból tart ki, hogy valamiféle megmagyarázhatatlan belső szilárdsággal, hittel és meggyőződéssel megy mégis a maga útján. Mi az, amit anélkül, hogy elmondta volna, kétségtelenül tudott, ami szerepében kifejeződött, s ami híveinek, a huszita háborúk leleményes, bátor, szilárd meggyőződéstől hajtott harcosainak mint követendő példa átadódott. Úgy gondoljuk, hogy sem nem a katolikus egyház megújítása, sem nem valamely szekta mozgalmának fölszítása, sem nem a reformáció történelmi jelentőségű folyamatának elindítása volt Husz egyébként kétségtelenül valóságos és a maga nemében igen jelentős kultúrtörténeti föladata, hanem a középkor végén, az újkor elején a szellemi értelemben is a némettség közelében álló és a némettséghez való közelsége miatt a szellemi szerepvesztés veszélyének kitett cseh kultúra önállóságának, külön állni akarási szándékának visszavonhatatlan, soha többé el nem törölhető kinyilvánítása. Husz János a szó legszorosabb és legnemesebb értelmében a cseh kultúra mártírja, pozíciójának látszólagos felemássága ezen kultúra tényleges és lényege szerinti belső ellentmondatosságából fakad, magatartásának következetességét, emelkedett tisztaságát ezen problémák föltétel nélküli, odaadó vállalása magyarázza.

A kultúra mártírja kifejezés mást, többet kíván jelenteni, mint a nemzeti hős gyakran használt és természetesen a maga nemében nagyon pozitív jelentésű

fogalma. Husz János nemzeti hős is, mint ahogy azt mindeki tudja, s ahogy maga Palacky is gondolja. De ha csak azt kívánnánk róla állítani, hogy föllépésével a cseh nemzeti ügyet szolgálta, üres közhelyet ismételni, vagyis fölösleges volna vele kapcsolatban bármit is mondanunk. Husz Jánosnak azonban nem csupán olyan szerep jutott ki a történelemben, mint mondjuk Tell Vilmosnak, aki leleményességével, bátorságával, elszánt következetességével a svájci nép, a svájci nemzet szabadságát és függetlenségét kivívta. A prágai mágiszter emellett, eközben a cseh kultúra sajátos szellemi pozíciójának kimunkálásához járul hozzá, drámai feszültségekkel terhes, tragikus végű életútjával nemzetét a számára egyedül adódó kultúrtörténeti vágányra, szellemi pályára állítja. A Tell Vilmos és Husz János alakja közti különbség lényege aligha ragadható meg abban, hogy az utóbbi az előbbivel szemben nem kitűnő céllovó, hanem a cseh írás megteremtője, bibliafordító, vallási gondolkodó, tehát szellemi ember, e különbség végső soron arra az alapvetőbb tényre megy vissza, hogy míg a maga civil szabadságát kiküzdő svájci nemzetnek nincs, a nemzeti önállóságának kinyilvánításával kísérletező cseh népnek van kulturális ambíciója, hogy a cseh nép nemcsak politika-gazdasági, hanem szellemi értelemben is keresi a maga sajátos, önálló helyét az európai kultúrközösségben.

A nemzet és a kultúra problémakörének elválasztásában segítségünkre lehet a liberalizmus fogalma. A nemzeti függetlenség jellegzetesen liberális célkitűzés, el kell ismernünk, Palacky nem egészen alaptalanul állítja gondolatmenetének középpontjába Husz úgynevezett liberalizmusát. Úgy gondoljuk azonban, hogy Husz pályáját, tragédiába forduló életútját nem lehet a neki tulajdonított liberális nézetekkel ábrázolni: mert ezen tragikus életút értelme éppen bármiféle liberális koncepció, az individuális eszmeképviselőt elégtelenségének megtapasztalása. Ezen tapasztalat megszerzésére az ad lehetőséget, hogy liberálisnak mondott nézetei mellett Husz a csehek sajátos, intellektuálisan meg nem alapozható történelmi összetartozásélményének, a cseh kultúra tapasztalatának a hordozója. Mint tudjuk, a svájciak szabadság- és függetlenségi törekvéseit ilyen tapasztalat nem terhelte. És némileg kiélezve a kérdést, azt kell mondanunk, hogy a svájci függetlenség kivívása, a svájci nemzet létrejötte azért bizonyult lényegesen egyszerűbb, könnyebben elérhető föladatnak, mert a svájci nép nem rendelkezett kultúrtörténeti küldetés tudattal, mert a nemzet szabadságát polgárai szabadságának matematikai összegeként fogva föl, lemondott saját kultúrtörténeti pozíció, sajátos svájci kultúra kialakításáról. Husz János alakja viszont azért jelentősebb a svájci szabadsághősök alakjánál, vagy a cseh történelem a nála símább, konfliktusmentesebb, szerencsésebb svájci történelemnél, mert amannál tágabb horizontot nyit, mert a civilizátorikus problémák kezelésében kimerülő svájci történelem eseményei meglehetősen korlátoltsággal nem adtak módot a liberális eszme elégtelenségének megtapasztalására.

A liberális Palacky Husz az általa megállapított liberalizmusát föltétlen erénynek tartja, mi pedig a svájci mozgalommal egybevetve méltányoltuk Husznál a liberális gondolkodás korlátainak megmutatkozását. Nem szabad azonban megfeledezni arról, hogy a középkori teokratikus világkép keretei között liberalizmusról beszélni anakronisztikus, a civilizáció-kultúra ellentének a huszitizmusban megragadható kiéleződése a középkori gondolkodás rendje szempontjából

periférikus jelenségnek minősül, valamiféle válságjelnek tekinthető. Képtelenség volna például a középkor rendjének megbontásában, a teocentrikus gondolkodás megtörésében oly jelentős részt vállaló Luther Márton "antiliberális" jelenségként kezelni csak azért, mert a lelkiismereti szabadságot mindenek fölé helyező és egyháza megszervezéséről tulajdonképpen megfélemező szelíd Husz Jánossal szemben az új tan diadala, az új egyház megszilárdítása érdekében bizonyos helyzetekben kemény pragmatikus lépésekre szánta el magát. Tudnunk kell, hogy Husz úgynevezett liberalizmusa egyben a középkori rendnek, a teocentrikus világképnek az elfogadását jelentette, Luther keménysége, az individuális megnyilvánulásokat korlátozó föllépése pedig az Isten-helytartóság elvétől a szöteológia elvéhez fordulás érdekét, az új emberközpontú világkép megszilárdulását szolgálta. A huszitizmus tehát minden előremutató sajátossága ellenére középkori eretnekmozgalom maradt, a hamarosan nagyon is megszerveződő lutheri egyház pedig nyilvánvalóan újkori jelenség.

Husz természetesen nem valamilyen személyes tévedésének következtében, hanem a cseh kultúrától kapott ösztönzések miatt bontja meg a problémák fontossági sorrendjét, kísérli meg az egész nemzetet, az egész társadalmat a középkori teokratikus világkép keretei között a szuverén önkifejezés pozíciójába hozni. A némettel azonos kultúrtörténeti pályán mozgó, de önálló hivatástudattal rendelkező cseh szellem, cseh gondolkodás nem kívánta betartani az eszmék logikája által diktált rendet, és a maga egyéniségét azáltal nyilvánította ki, hogy szorongásait, félelmeit jelezve egy úgymond elhamarkodott, meggondolatlan lépésre szánta el magát, hogy Európa egésze általi kiközösíttetését vállalva érzékeltte, érzékeltette a kultúrtörténeti szerephiány és a kultúrtörténeti hivatástudat közti feszültséget. Ha a mozgalom maga el is bukott, az tulajdonképpeni, kultúrtörténeti célját elérte, mert ettől kezdve a cseh gondolkodás éppen a szerephiány és hivatástudat ezen kettősségének kifejezésében ismerhette föl a maga sajátos történelmi léttapasztalatát. A sajátosan groteszkre hangolt cseh nemzeti tudat végső soron ebből a kettősségből ered, a világirodalmi rangú cseh irodalom groteszk hangú alkotásait ez a kultúrtörténeti tapasztalat táplálja. Tudjuk, nem Husz, hanem Luther alakította ki a reformáció elveit, ő volt úgymond a zseniálisabb, mert az azonos kultúrtörténeti pozíción osztozó két kultúra, a cseh és a német közül az illető pozíciót szuverénebben, ellentmondásmentesebben, tisztábban megtestesíteni képes német kultúra képviselője volt erre igazában inspirált. De Husznak, a cseh kultúra mártírjának tragikus alakja, az ő sorsából évszázadok óta táplálkozó tragikus tudat nélkül, ha lenne is cseh nyelv, cseh etnikum, vagy lennének is bizonyos cseh nyelvű művek, nem lenne meg az a szellemi aranyfedezetük, amely európai jelentőségüket biztosítja.

Amit mi a magunk ontikus kultúrtörténeti nézőpontjából a fontossági sorrend fölcserélésének, a kultúrtörténeti problematika kényszerhelyzetben előálló megcsavarodásának tekintünk, azt Palacky nemzeti liberalizmusa a szabadságeszme lendületes, harmonikus, és pusztán eszmei oldalról nézve, töretlen kibontakozásának ítéli. "A 15. század elején a köznép személyes szabadsága és műveltsége nagyobb volt Csehországban, mint bárhol másutt. Bármilyen régen vert is gyökeret a feudalizmus cseh földön, a demokratikus összsláv szellem még mindig alapvetően



befolyásolta a cseh társadalmat. A személyi alávetettség még ismeretlen volt; az az emberi viszony, hogy valaki egy másinak örökletes tulajdona lehet, eleddig ismeretlen volt a cseheknél, noha akadtak már olyanok, akik a szomszédos népek példájára szívesen bevezették volna. Persze a rendek között nemcsak természetes, hanem öröklődő különbség is létezett, mely az örökölhető vagyonon alapul. Egyesek gazdagnak, úrnak születtek, mások szegénynek, alattvalónak vagy szolgának, hacsak az előbbiek vagyona nem csökkent, s az utóbbiaké nem gyarapodott; mindazonáltal a nyugat-európai kasztszellem még távolról sem került olyan túlsúlyba, mint a későbbi évszázadok során. Viszonylag kevés volt a központosított földbirtokok száma, az úgynevezett uradalmak kiterjedése, s így a főúri családokat szerte az országban könnyen számon lehetett tartani. Az ország legnagyobb részét, mintegy kétharmadát, a népes, vagyoniilag sokszínű, szabad (s egyedül a királytól függő) köznemesség tartotta kezében... A köznemések alkották a nemzet jellegzetes magját: szinte kivétel nélkül közülük került ki a kor összes szellemi, művészeti, hadi és politikai vezéregyénisége. Jelentősen átalakult ekkortájt a városi rend, melyből teljesen és véglegesen kiszorult a németesség... A korabeli cseh parasztok annyiban különböztek a más rendbeliektől, hogy telküket örök haszonbérleti joggal kapták a főuraktól, a köznemeseiktől és a városoktól; ennek fejében kötelesek voltak úrbért fizetni, vagyis bizonyos szolgáltatásoknak és kötelezettségeknek eleget tenni akár pénzben, akár természetben vagy robotban. Ebből ered az általánosan használt úrbéres elnevezésük. Mint jogaikért és kötelezettségeikért felelős igazi földbirtokosok, szabadon kereskedhettek és költözködhettek." Az a romantikus koncepció, amely a cseheket született liberálisoknak tekinti, természetesen vonja maga után azt a vélekedést, hogy a feudalizmus a maga szigorú rendi tagozódásával végső soron német, idegen képződmény: "A feudális rendek már Ottokár idejében gyökeret eresztettek Csehországban, s azóta egyre terebélyesedtek. Nyugatról jöttek és telepedtek le az országban, akárcsak az egyházi rendek, s emezekben támaszra találtak, így szinte együtt gyarapodtak velük; egyre azon fáradoztak, hogy letöröljék magukról a másféleség, az idegenség jegyeit, és otthonossá válva beolvadjanak a nemzetbe. Ez a törekvésük, azonban még nem hozott teljes sikert; az ősi szláv lelkiület, amely nem tűri a rendi különbségeket, erősen kitartott vele szemben, mégpedig jobbra a megszokás erejénél fogva, s nyílt ellenszegülés nélkül."

A rendi megkötésektől való idegenkedésnek szláv etnikai sajátosságként való föltüntetése mindenképpen ideologikus-romantikus konstrukció, a jelenség maga azonban kétségtelenül kezdettől fogva s így Husz föllépése idején is jellemzi a cseh társadalmat. Minthogy a liberális eszme időtlen létezésében Palackyval ellentétben nem hiszünk, hanem azt meghatározott korhoz kötött kultúrtörténeti képződménynek tekintjük, a szóban forgó jelenséget más, számunkra elfogadhatóbb, megalapozottabbnak tűnő módon igyekszünk magyarázni. Amennyiben a történelmet nem ideálisan gondolkodó egyének föllépéseként ábrázoljuk, hanem benne civilizáció és kultúra mint individuális létrekérdés és individuális nézőpontról ítéelve transzcendens történelmi léttapasztalás egyensúlyának keresését látjuk, és a középkori katolikus egyházat meg a feudális rendet úgy értékeljük mint amelyek ezen egyensúly fönntartásáról a maguk korában végeredményben gondoskodtak, akkor a

feudális és az egyházi rend csehországi meggyökeresedése körüli nehézségeket alapjukban véve nem a cseh kultúra erényének, s az európai liberális eszme majdani kibontakozását elősegítő tényezőként, hanem a cseh fejlődés sajátos, le nem küzdhető defektusaként értékeljük. A cseh társadalom a feudalizmust nem érezhette igazában a magáénak, mert egyfelől az a kultúrtörténeti szerepek azonossága miatt tökéletes kibontakozása esetén őt a német birodalomba olvasztotta volna, másfelől pedig a feudális viszonyok mérsékelt érvényesülése, a civilizáció-kultúra ellentét feszültségeinek csupán részleges vállalása — Palacky előadásából látjuk — számtalan részlete-reedménnyel járt, de mindez nem változtat azon a tényen, hogy a feudalizmussal szembeni passzív ellenállás a cseh társadalmat, a cseh gondolkodást — a föltétlen kultúrtörténeti szerepvállalás reflexétől bizonyos mértékig visszatartotta. Husz János föllépését és a huszita mozgalmat úgy szokás értékelni — és tegyük hozzá, korántsem alaptalanul — mint amely a németséggel szembefordulva a cseh nemzeti tudat szuverenitását, az önálló cseh kultúra igényét nyilvánítja ki. Csakhogy ez, a fölfokozott spiritualitás jegyében fogant, anakronisztikusan liberális kiállás furcsa ellentmondásossággal, valamiféle groteszk következetlenséggel, az eretnkségben mindig jelenlévő horizontvesztéssel de facto a németség — egyébként kétségtelen — kultúrtörténeti primátusának szándéktalan elismerését jelenti. Mert ha a cseh nép, a cseh mentalitás mindig is idegenül állt szemben a feudalizmussal, az ellenállás passzív jellege miatt a társadalmat működtetni hivatott intézmények teljesértékű kialakításáról való lelki-szellemi lemondás egészen idáig burkolt maradt, a huszitizmus viharaiiban, a következményeként előállt anarchiában viszont — igaz, Husz és a husziták programszerű törekvéseinek dacára — az, mint tovább el nem leplezhető mozzanat deklarálódott.

Palacky részletesen és árnyaltan mutatja be azokat a nehézségeket, amelyek a huszita mozgalom történetében a spirituális mozzanat túlértékeléséből, az intézények kialakítására irányuló intézkedések elmaradásából, a tekintélyek hiányából adódtak. Előadása azonban nem nélkülöz minden kétértelműséget: részint a nemzeti mozgalom kimenetele szempontjából nem tudja nem elítélendőnek tartani a széthúzás, a szektákra, irányzatokra szakadás különböző megnyilvánulásait, részint azonban nem képes ebben is a maga parttalan liberális fölfogásának szellemében a cseh nemzet — igaz, adott esetben tragikusan visszaható — erényét, az egyéni kezdeményezést korlátozó megkötésektől való tartózkodás jelét nem látni. Ha az egyetemes liberalizálódási folyamat perspektíváira irányuló homályos utalásoktól eltekintünk, tulajdonképpen nyitva marad az a kérdés, hogy végül is miképpen értékeljük a vallási és társadalmi mozgalom szóban forgó sajátosságát. Csak amikor a főképp németek által szorgalmazott keresztes hadjáratok egységesítő hatásáról beszél, válik közvetve nyilvánvalóvá a különféle reformtörekvések között rendet teremteni, egyházat alapítani nem tudó mozgalom társadalmi értelemben vett testetlensége, szellemi-eszmei szétszórtsága, magtalansága: "A kívülről s belülről egyaránt fenyegető veszély és csapások közepette az volt a husziták szerencséje, hogy a nagyrészt németekből álló ellenség a legyőzhetetlenség gögös hitével elsiklott (a huszitákat megosztó) különbségek fölött, valamennyiüket egyként eretnekké bélyegezte, s nyíltan, fennen arra készült, hogy hírmondót se hagyjon a cseh

nemzetből. Ennél jobb ellenszert kívánni sem lehetett volna a csehek széthúzására, hiszen nemcsak az összetartás és a nemzeti lét közös tudatát ébresztette fel bennük, hanem az egymás közötti egység, egyetértés és béke mindenáron való megőrzésére is kényszerítette őket".

Palackynak a liberális beállítottságot a csehek vagy szélesebb értelemben a szlávok faji-etnikai erényévé megtevő fölfogása szorosan kapcsolódik birodalomellenes, természetes etnikai egységekben mozgó beállítottságához. Žižka alakját ebben az értelemben idealizálja: "Láttuk már, hogy a feudális urakat gyűlölván, mennyire sémmitte vette a nemzet rendi megosztottságát. Ezért nem kedvelte soha a kasztjoghoz kitartóan ragaszkodó németeket, annál bensőségebben kötődött a szlávokhoz, amely akkor még nem bomlott rendekre. S ezért is ragadott fegyvert, mint írja, 'nemcsak Isten törvényének igazáért, hanem kiváltképp a cseh és a szláv nyelv feloldozásáért'. Korának azon kevés férfiu közé tartozott, akiket a szlávok eszméje tettekre ösztönzött. Bármennyire is megnevesítette tevékenységét veleszületett adottsága, páratlan ékesszólása, mégis teljességgel hiányzott belőle az a szellem, amely a régi rómaiakat s a németeket képessé tette más nemzetek leigázására, majd megszerzett uralmuk megszilárdítására; ő ebből a szempontból is szláv maradt. A legkisebb mértékben sem kívánjuk itt elvitatni Žižka hadvezéri, erkölcsi, szellemi kiválóságát, a cseh nemzeti tudat kialakulásában játszott elsőrangú szerepét, csak Palacky kifejtésének az a mozzanata késztet bizonyos megfontolásokra, amely mintha Žižka indokolt és a maga nemében igen tiszteletre méltó tartózkodását a hódítóként való föllépéstől, valamiféle egyetemes érvényű történelmi normaként kezelné. Aligha lehet mértékadónak nevezni azt a szemléletmódot, amely az antik római birodalom vagy a középkori német római császárság intézményét pusztán valamiféle, más népek leigázása céljából kialakított elnyomó gépezetnek látja. A hódítás útján létrejövő birodalmaknak, tudjuk, bizonyos esetekben lehet történelmi, kultúrtörténeti missziójuk, és aligha szabad elvitatni, hogy a Nagy Károly által létrehozott nyugati keresztény birodalomnak, majd az annak eszméjét továbbvivő német római császárságnak is volt ilyen missziója. Az európai kultúrközösség egyik legjelentősebb tagja, az egységes német nép, a német nemzet ennek a birodalmi eszmének jegyében alakult ki. Ha a németiség bizonyos, az európai kultúrtörténet szempontjából alapvető föladatak megoldására alkalmasnak, vagy mint láttuk, a nyugati szlávoknál inkább alkalmasnak bizonyult, annak oka, magyarázata éppen az, hogy a birodalom által kialakított szervezeti egység, illetve a birodalom által ébren tartott hivatástudat arra alkalmassá tette. Tudjuk, az oroszokat, a moszkvai államot is a birodalmi eszme, egy ellentétes irányból, Bizáncból örökölt hivatástudat ösztönözte egy nagy, átfogó nemzettest kialakítására. S a nyugati szlávok csak azért - nem másért - tagolódtak szét, mert nem kaptak a történelemben elsőrangú, átfogó kultúrtörténeti föladatait, mert a történelem ténszerűségeiből adódóan számára ilyen szerepkör nem jutott. Sem a nyugati szlávok nem kell, hogy emiatt alacsonyabb rendűeknek képzeljék magukat, és még kevésbé van bárkinek is joga arra, hogy róluk ilyesmit gondoljon, de torz és képtelen helyzet az, ha úgy tűnik, hogy ezen követelmény csak a tényleges kultúrtörténeti szerepek gyökeres tagadása esetén, valamilyen radikális kultúrtörténeti nihilizmus jegyében teljesülhet.

Semmi kétség, hogy a 15. században a német római birodalom eszméje már működőképességét, érvényét elvesztette, és a csehek fölkelésében, akik a birodalom tagjaként immár csupán egy náluk nagyobb etnikai egység politikai-gazdasági nyomását érezték, többek között a birodalmi eszme idejét múltsága fejeződött ki. Meg lehet érteni továbbá Palackyt, aki a modern cseh nemzeti tudat kimunkálójaként e birodalmi gondolat durván ideologikus jellegű fölélesztésének, kisajátításának korában nem tud igazán tárgyilagos, minden szempontból kiegyensúlyozott koncepciót kialakítani. Egyedül azt a mentalitást nem lehet méltányolni, amely a történelem mozgásai iránt érzéketlenül és idejüket múlt előítéletektől paralizáltan a nyilvánvalóan értelmetlen, közhelyszerű ideologikus kövületek betonfalának lebontását akadályozza.

## BENYIK GYÖRGY

HOZZÁSZÓLÁS SZALMA NATÁLIA EGZISZTENCIA, KULTÚRA, LÉT  
CÍMŰ ÍRÁSÁHOZ

Szalma Natália nyelvileg nagyon szép dolgozatot készített, amely talán követelmény is egy olyan filozófus esetén mint Sören Kierkegaard, akinek szövegei nem csak filozófiai mélységeket tárnak fel, hanem esztétikai élvezetet is nyújtanak.

Számomra úgy tűnik, hogy a leíró módszer segítségével igyekszik egy előzetes koncepció alapján értelmezni a "Félelem és reszketés" c. művet. Újszerű értelmezésének kiindulópontja egy sajátos egyedi kultúrafogalom, mely alapvetően meghatározza Szalma Natália Kierkegaard értelmezését.

Néha olyan érzésem támad, hogy írása szellemi rokonságot mutat Mátrai L.: Kultúra és történelem c. (1977) írásával. Hallatlanul pozitívnak értékelem, — hogy szándékosan-e vagy nézőpontjából adódó logikus következtetés folytán, ezt nem lehet pontosan nyomkövetni, — de a hit, pontosan az Ábrahám *hitének kultúra teremő erejét elismeri*. Ezzel azon ritka tanulmányok között említhető az írás, amely Ábrahám hitét, egy nagyon sajátos hitfogalmat pozitív, bár nehezen értelmezhető valóságnak fogad el.

Ízlésemnek jobban megfelelt volna, ha ezt a felismerését Szalma Natália sokkal komolyabban veszi és ennek kifejtésére sokkal nagyobb teret szánt. Mivel eléggé egyedi nézőpontról van szó, saját nézőpontjának konfrontálása Lukács György Lélek és formák c. művével (1910) hasznos lett volna. Talán ezt a sort folytatva, érdemes lett volna magamellé állítani Széles Lászlót, (Kierkegaard gondolkodásának alapvonalai (1933), vagy megvédeni magát Suki Béla (Bevezetés — Sören Kierkegaard írásaiból 1969) marxista szemléletétől, vagy vitatkozni a katolikus filozófus Nyfri Tamás szemléletével (Filozófiai gondolkodás története, Bp. 1973. pp. 432-441.), vagy méríteni Brandestein B. tanulmányának rokon gondolataiból (Kierkegaard 1934.).

Minden értéke mellett az írás hiányosságának kell tartanom, hogy nagyon kevés szó esik Kierkegaard gondolkodásának háttéréről, a *dán protestáns teológiai gondolkodásról*. Azt sem tartom a szerzőre nézve szerencsésnek, hogy nincs az írásnak kitekintése J. P. Sartre, Gabriel Marcel, vagy K. Barth illetve K. Rahner felé. Különösen az utóbbi két teológus tekinthető Kierkegaard szellemi utódának. Szalma Natália abba a helyzetbe hozza magát tanulmányával, hogy azt gondoljuk Kierkegaard újszerű hit fogalmát ő fedezte fel, pedig Rahner és a II. Vatikáni zsinat erről alapvetően fontos írásokat tett közzé. A keresztény hitfogalom többé nem

tekinthető tárgyi jellegűnek, hanem Jézus személyének elfogadását jelenti. Bizonyára Szalma Natália is tud arról, hogy Ábrahám hitének egyedi jellegét már a Róm 4,3 is felismerte "Ábrahám hitt Istennek és ez megigazolásra szolgált" Szt. Pállal a keresztény egyházak Ábrahámot éppen ezen történetre utalva hirdetik a hit atyjának. Feltehetően ez a tipologikus szemlélet csak nézőpontjában új a keresztény egyházban Istenhez fűződő viszonyunk tartalmát illetően közös öröksége ez a hívő zsidóságnak és a kereszténységnek.

Egyetérték a szerzővel, hogy a hit nem tananyag, hanem a hívőnek azonosulni kell Ábrahámmal, sőt abban is hogy ez az azonosul olyan síkon történik, amelyben alapvetően nem zavar a történeti idő és kultúrtörténeti környezet különbsége. Mint ahogyan nem zavarta Nádas Pétert sem "Egy családregény vége" c. írásában.

Nem érték egyet a szerző azon megállapításával, hogy Ábrahám a kultúra kiválasztottja, csak abban az esetben ha kimondja, hogy ő a kultúra alatt az Istent érti. Ez esetben elfogadom állítását, de nem fogadom el az elnevezését.

Mélyen egyet érték viszont a szerző azon megállapításával, amennyiben elítéli az immanens felebaráti szeretet fogalmát, az a szeretet ugyanis amely nem irányul az ember mellett egyben Istenre is, az értéktelen számomra mint keresztény ember számára. Az ugyanis elfogadja az embert, de nem fogadja el az embert értékessé tevő abszolút értékrendet garantáló Istent. Alapvetően evangéliumi tanítást fedez fel a szerző, hiszen Jézus a végítélet meghirdetésekor az ítélet kritériumainak kihirdetésekor kinyilvánítja, hogy magát azonosítja az emberekkel "Éheztem ennem adtak..." (Mt 25, 35.s.köv.), Ábrahám dilemmáját számomra ez a deklaráció zárja le, amelyben az Isten maga köti össze az Isten és az ember szeretetet.

Úgy vélem, hogy a szerző kultúrát felértékelő szemléletmódja és egyedi Kierkegaard értelmezése semmilyen kárt nem szenvedne, ha az említett szerzőkkel folytatott párbeszéde kifejezett lenne a szövegében, sőt úgy vélem ez a párbeszéd gazdagítaná az okfejtését és alapvetően megfelelné a kultúrát felértékelő szemléletének.

## SZŐNYI GYÖRGY ENDRE

### A KONSZENZUS FELÉ Újabb válasz Fejér Ádámnak

Fejér Ádám válasza vitapartnereinek — Röpirat, nem értekezés — majd újabb írásai Heidegger és Eliade művei kapcsán sok olyan elemet tartalmaznak, melyek felkínálják a lehetőséget valamiféle gyakorlati konszenzusra, s ha maradnak is elméleti kibékíthetlenségek (remélem, nem kibékíthetlenségek) közöttünk, az eredeti röpirat által feltárt, s általam is el- és felismert veszélyzőna arra kötelez bennünket, hogy ne mulasszuk el észrevenni az egyetértés lehetőségét.

Mielőtt a konszenzus tartalmi pontjaira térnék, tisztelettel adózom Fejér Ádám immár ciklusba sorolható röpiratainak és tanulmányainak — mint tettnek. Ha mikrokörnyezetünket tekintem: évek óta Ádám volt az első, aki szükségét érezte, hogy követ dobjon az egyre poshadtabbá váló állóvízbe, ő volt az első, aki el merte vállalni, hogy a Bölcsészakadémiának nevezett szellemi környezetben minden megtalálható, csak az nem, aminek az intézmény eredeti s máig is érvényesnek tekintett funkciója szerint meg kellene lennie. Nem törődve a másokat szinte teljesen lekötő, látszólag fontosabb aktuális feladatokkal, ő volt az, aki megpróbált rádöbbszteni bennünket: sem az aktualitások, sem pedig a szálamitaktikával dolgozó szaktudományos részvizsgálatok nem pótolhatják azt, hogy szembenézzünk civilizáció és kultúra kérdéseivel, s hogy szemügyre vegyük: honnan jöttünk, s merre is tartunk. Ilyen perspektívában pedig elengedhetetlen a szintetikus gondolkodás, s magam is úgy vélem, hogyha egyneműnek nem is tekintem művészet, vallás és filozófia kifejezési rendszereit, azok egymástól el nem választhatóak.

Ami a tartalmi kérdéseket illeti, egyetértek Fejér Ádámmal a következő pontokban:

A. A civilizáció mint *létrekérdés* szempontja mellől nem hagyható el a kultúra mint *léttapasztalás* szempontja.

B. Léttapasztalás és létrekérdés egyensúlyban tartását van hivatva megvalósítani a *hiteles gondolkodás* célkitűzése.

C. A *mű és szöveg* nem azonosak egymással, s ha a kultúrtörténet szempontjából közelítünk a szövegekhez, akkor közülük csak a művekkel lehet igazából dolgunk.

Felfogásunk differenciáit a következőkben összegezhetem:

A. Nem gondolom, hogy a gondolkodás, még ha hiteles is, ideológiamentes lehet. Számomra a hiteles gondolkodás az, ha a gondolkodó mindent megtesz annak érdekében, hogy pontosan felismerje saját ideológiai kötöttségeit, s azokat úgy érvényesítse kultúrtörténeti ítéleteiben, hogy közben mindig tisztán igyekezzen látni saját helyzetét is.

B. A hiteles — mely számomra *nem* jelent objektívet — értelmezéshez, vagyis a mű és saját univerzumunk viszonyrendszerének pontos felismeréséhez pedig két, egymást kiegészítő út vezet. Egyik éppen a kultúrtörténet elsajátítása, vagyis a léttapasztalatot őrző kultúrkincsekkel való folyamatos szembesülés, azaz a hagyomány tudatos kezelése. A másik út saját előítéleteink feltárása, azoknak a hatalmi mechanizmusoknak a megismerése, melyek meghatározzák nyelvhasználatunkat (=világértésünket), s melyekkel mi is megpróbáljuk meghatározni a nyelvhasználatot, a világ értését, leírhatóságát.

C. Az eddigiekből következik, hogy a kultúrtörténet elsajátítását nem képzelem merev kánon alapján, mint ahogy azt sem hiszem, hogy mű és szöveg különbsége a befogadótól függetlenül, inherensen, a szövegben lelhető meg.

Ellenkezőleg, úgy vélem, hogy a szöveg kizárólag a befogadásban válik művé, s ezért attól kívül álló, úgynevezett független vagy objektív módszerrel nem is határozható meg.

D. Mivel a kollektív intuícióval nem tudok mit kezdeni, a tudományos leírás számára egyetlen verifikálható módszernek a hagyomány vizsgálatát tartom, ezt viszont, kontroll-anyagként, a hagyomány aláásása történetének kell kiegészítenie.

Konkrétan rátérve a Heideggerrel foglalkozó tanulmányra, úgy érzem, hogy Fejér Ádám hiányérzete helytálló, s Heidegger-kritikájában helyesen látja meg azt a sarkpontot, mely a német filozófus törekvéseit befejezhetetlenségre ítélte. Magam is figyeltem *A műalkotás eredete* gondolatmenetének feloldatlan ellentmondására: egyrészt azt állítja, hogy a műalkotás lényege az, hogy dologszerűségén át az Igazság mindig megmutatkozik. "Alkotott létének eseménye; nem egyszerűen utólagosan rezeg a műben, hanem az eseményszerűséget — hogy ez a mű mint ez a mű: van — a mű önmaga elé veti és ezzel a mű állandóan kérkedik is. [...] Minél lényegibben lesz nyitva ez a lökés, annál meglepőbbé és egyedülbbé válik a mű" (102). Ez a gondolatmenet — legalábbis az én értelmezésem szerint — a strukturalizmus Jakobson által megfogalmazott tételével rokon, vagyis hogy a mű lényege önmagában, szerkezetében van. Csakhogy a strukturalizmusnak azt az illúzióját, hogy ez a "műszerűség" valahogy tudományos eszközökkel kimutatható és elkülöníthető, a gyakorlat cáfolta, és mára már elméletileg is meghaladta az irodalomelméleti gondolkodás. Véleményem szerint éppen ennek a zsákutcának a felismeréséből eredeztethető a posztmodern történelemszemlélet kialakulása és a befogadásesztétikák jelenkori térnyerése. Mintha Heidegger is számított volna erre a meghaladásra, mert másik tézise éppen a befogadásesztétikák elméletét előlegezi: "De ha egy mű nem talál rá a megőrzőkre, nem leli fel őket közvetlenül úgy, hogy azok a műben megtörténő igazságnak megfeleljenek, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy a mű megőrzők nélkül is mű lenne" (104). Nos, a két tézis közti ellentmondás feloldatlan marad, és elfogadom Fejér Ádám véleményét, hogy ez a dilemma Heidegger szigorúan filozófiai, vagyis létkérdéző rendszerén belül nem is válaszható meg. Logikusnak tetszik Fejér Ádám javaslata, hogy a műértelmezéshez a filozófiai mellett az emberiség másik alapvető szellemi élményét, a vallási léttapasztalatot is segítségül kell venni, "S ahogyan Heidegger számára a filozófiai gondolkodás alkalmas példáit a görög kultúra szolgáltatta, a vallási gondolkodást a legkifejlettebb formában az ókori zsidó kultúra, s az annak emlékeit őrző könyv, a Biblia képviseli." A tanulmány itt azonban némileg nyitott kapukat döngtet, ugyanis a modern irodalomelmélet egy jelentős ága, a mítoszkritika nagyon is az Ádám által hiányolt területekről kísérelte meg a művek értelmezését, s különösen Northrop Frye irodalomrendszerére jellemző a műveknek a vallási léttapasztalat oldaláról való megközelítése. El kell azonban ismerni, hogy Frye sem lép túl azon a hozzáálláson, hogy a jelenségeket szépségszisztematizációval táplálja, hiányzik belőlük a vallási élmény kultúrateremtő erejének személyes-individuális biztosítása. Mindennek oka szerintem e szerzőknek egy eléggé jól meghatározható ideológiai alapállásával



magyarázható, melyet egyfajta szcientista-humanizmus, tudósi öntudat táplál.

Egy ettől sokban különböző, de az értelmező magabiztosságát nem nélkülöző ideológiai alapállás Fejér Ádám nézeteiben is határozottan kimutatható. Egy más helyen kifejtett tézise, miszerint "A vallási világalapítás megújításának, a szent és a profán ellentét értelmezhetőségének lehetőségei aztán a kultúrtörténet egy bizonyos, nevezetesen a jelen szintjén meg is szűnnek, amennyiben a metafizika, a megismerés pozitív eredményei mára egyenesen kizárják a létező dolgok egységes egészként való fölfogásának s egyben a kultikus képzetek kultúrafenntartó erőként való működésének korábbi lehetőségét..." egy nagyon is ősi, s a kultúrtörténetben vissza-visszatérő gondolat, veszélyérzet kifejeződése. Én ezt a gnósztikus kísérletnek nevezném, mert a hellenizmus korának gnósztikusai óta újra meg újra felbukkan a vallásos-filozófiai gondolkodás történetében, rendre a nacionalizmus kritikájaként, s paradigmaticusan ideológiai válsághelyzetekben. A gnósztikus kísérlet két mozzanatból áll: a racionalita világmagarázat kudarcának felismeréséből, illetve egy ettől eltérő, revelatív, személyes megvilágosodáson alapuló — ha úgy tetszik hermeneutikai — mechanizmusú episztemológia. A két világertelmezési modell strukturális különbsége az, hogy míg a racionalizmus mintegy lineárisan előrehaladva folyamatosan megújított ismereteket halmoz föl, a revelatív típusú megismerés szinte koncentrikus körökben mozogva mindig ugyanahhoz a megoldáshoz jut el. Fejér Ádám javaslata is ennek laicizált változata: "az individuumnak éppen szuverenitása tökéletes érvényesítése érdekében a kultúrát a művekben adott transzcendens révén ismételten létre kell hozni".

A két típusú világertelmezés a kultúra kezdetei óta harcol egymással és egyben inspirálja, támogatja egymást. Eddig egyik sem kerekedett felül, legalábbis az európai kultúrában nem, mert egyik sem tudott tökéletesen kielégítő választ adni a (művekben is rejlő) végső kérdésekre, ám az európai kultúra sajátos természetét éppen e kettős gondolkodásmód egyensúlya, harca, dinamikája alakította ki. Fejér Ádám problémafelvetése a bizonyíték arra, hogy még nem ért véget a kultúrtörténet, nem váltotta föl véglegesen a civilizáció.

E gondolatébresztő vita során számos kérdést még csak nem is tudunk érinteni. Ha el is vetjük a historizmust, szembe kell néznünk a művek használatának történetiségével. A mai napig nincs kielégítő válasz arra, hogy miként különíti el a használó közösség az irodalmi, vallásos és filozófiai műveket egymástól. Fontosnak tartanám megvitatni, hogy e műcsoportok elkülönítését egyáltalán milyen problémaként klasszifikálhatjuk, s hogy az elkülönítésnek milyen köze van — ha egyáltalán van — a műfajelmélethez. Törekedni kellene a vallásos, filozófiai és irodalmi művek használati szabályainak leírására, különös tekintettel a használók intellektuális (vallásos/nem vallásos), illetve szociológiai státuszára. Ez utóbbi szempont felvetése Fejér Ádám Nietzsche-re reflektáló önhozzászólásából is kiindulhatna, vagyis a nyárspolgárság, a polgári intellektualizmus, s az Ádám által "megálmodott" független, szabad értelmiségi viszonyának, realitásának megvitatásából. Még konkrétabb kérdésekre is sort keríthetnénk. Például, hogy miben különbözik és hasonlít a vallásos és nem vallásos ember befogadás-élménye, hogy a nem vallásos ember miként ismeri fel a Bibliában annak eredeti funkcióját, s miért nem kezeli azt automatikusan irodalmi

epikaként? És ugyanakkor, a vallásos olvasó is tudja Dante *Isteni színjátékáról*, hogy az nem teológiai vitairat, vagy misztikus látomás, hanem elsősorban irodalom, s a csak az irodalomra jellemző használati módot követeli meg olvasójától.

Mindez azonban már a befogadási és értelmezési praxis részleteibe vezet bennünket. Kétségtelen, hogy további nézeteltéréseket kell ütköztetnünk és remélhetőleg tisztáznunk egymással, a vita jelenlegi fázisában azonban elismerem Ádám igazát abban, hogy "az értelmező saját individuális pozíciójának kultúrtörténeti hitelesítése nélkül nem szabad, sőt, egyenesen sarlatánság, könnyelmű játék beszélni a műről". A lényeg valóban az, hogy ilyen elvek alapján végre elkezdjünk beszélni a művekről, s Fejér Ádám Heidegger értelmezését olvasva úgy éreztem, ez nem is lehetetlen. E diskurzusban, szerény eszközeimet bevetve, megpróbálok partnere lenni.

## KAPOSI MÁRTON

### HEIDEGGER ÉS KÉT KORTÁRSA

Nicolai Hartmann azt írja *Esztétikája* függelékében, hogy "minden nagy művészet konvergál, és valami megragadhatatlan azonosság felé tart". Ennek analógiájára — különösen Schopenhauer után és főleg Nietzsche nyomán (akinek felfogásában "a művészet ...szerepel az ember voltaképpeni *metafizikai* tevékenységéért") — aligha minden alap nélküli az az észrevétel, hogy a művészetet jól megértő elméletek is — mint a művészettől lényegileg nem mindenben eltérő "metafizikák" — sok tekintetben közelítenek egymáshoz. Heidegger *A műalkotás eredete* c. írásában, amely a maga módján egy "aesthetica in brevis", olyan irányba haladva keresi a művészet mibenlétének és társadalmi szerepének, egész létezésének "tulajdonképpeniségének" lényegét, amerre kortársai közül mások is haladnak, amikor ezt teszik; vagy tőle függetlenül, vagy vele vitázva, de tulajdonképpen mégsem másfelé mennek.

Heidegger esztétikai koncepciója olyan kortársakéval mutat — természetesen sok alapvető eltérés mellett — figyelmet érdemlő rokonságot, akik a romantikus és klasszikus német esztétika kritikai feldolgozása által s abból sokat tanulva küzdöttek fel magukat a XX. század legjobbjai közé; s közülük a jelen esetben a két legfontosabb Croce és Lukács. Hármuk művészetfelfogása abban a tekintetben áll közel egymáshoz, hogy egyik sem marad meg az előbbi korok vagy túlzottan műalkotás-centrikus, vagy a művet tudattalanul is lefokozó koncepcióinál, hanem azt mint különleges objektivációt a legsajátosabb közvetlen közegében, vagyis az *alkotóval* és a *műélvezővel* való viszonyrendszerben ("hermeneutikai körben") vizsgálják behatóan, s ezért lehet új mondanivalójuk magáról a *műalkotásról*, sőt a művészet halálát jóslókkal szemben a *művészet életképességéről* is.

A művész—műalkotás—műélvező hármasságán belül e három teoretikus mindegyikénél megmarad a mű fontossága, sőt nyilvánvalóbbá lesz nem mindennapi

volta, és a szubjektumokat illetően a hangsúlyt nem a művész — önmagában is nyilvánvaló — létrehozó aktusa kapja, hanem a műélvező — működését és jelentőségét tekintve rejtettebb — "megőrző" funkciója. Az autentikus befogadó egyenrangúsítása után már három *egyformán fontos*, elválaszthatatlan tényező együttlétezése adja azt a — nem csupán hermeneutikai — jelenségekört, amit Heidegger művészetnek nevez, s aminek lényegét két említett kortársa is hasonlóképpen gondolja el.

Mindháromuk művészetfelfogásában igen fontos — Kant és Schopenhauer felismerésén messze túlhaladva — a műalkotások világának a *nem művészeti dolgok* mindenféle fajtájától való határozott *megkülönböztetése*, illetve a *művek individualitása* és összemérhetetlensége tételének többé vagy kevésbé direkt kimondása. Heideggernél az eszköz "elkészült léte"-vel a műalkotás "alkotott léte" áll szemben, és hangsúlyt kap a "*van ilyen mű*" ténye; Lukácsnál a "kellemességet" biztosító jelenségek maradnak alatta a "mindig pluralisztikus esztétikai szféra" világának, mely utóbbi végül is "műalkotáségyéniségek" tág köre; Crocénél pedig esztétikai szempontból szóra sem érdemesek a közönséges vagy csak látszólag művészies dolgok, mert esztétikai minőségük — ez egyedül a szépség — csak a művészi alkotásoknak van, amelyek annyira "kimondhatatlanul egyediek", hogy semmilyen módon, még műnemek és műfajok szerint sem csoportosíthatók. A művek "intenzív totalitása", "saját világa" (Lukács), "végleges végtelensége", "kozmikus intuición" mivolta (Croce) mindig a maga megismételhetetlensége révén "távolított el ... a megszokottól" (Heidegger). Amit ezzel összefüggésben Heidegger a mű "kérdő", "lökésszerű" megjelenéséről mond, arról Croce azt írja, hogy "minden eredeti mű a maga módján egy kis forradalom, és egy 'új rend' megalkotása".

Majd ezek és más hasonló megállapítások mindegyiküknél ahhoz a következtetéshez vezetnek, hogy a mindig más-más módon eredeti alkotások szinte kizárólag esztétikumuk, e különleges létezési mód által járulnak hozzá egyrészt az *újabb világlátáshoz*, másrészt az *ember sorsának formálásához*. A különbségek talán itt a legnagyobbak, de a hasonló irányba törekvés nem változik meg.

Heidegger a leginkább szűkszavú és még a terminológiáját értők számára is a legrejtélyesebb. Egyenesen kétségbe vonja, hogy "a mű a megőrzők nélkül is mű lenne", hiszen csak ők tartják fenn a művet "az önmaga által megtörténő igazságban", általuk lehet továbbá "a művészet lényegi értelemben történelem", hiszen a mű a jelenvalóit "eredete".

Lukács a szó szoros értelmében mindössze annyit mond, hogy "az a tétel, amely szerint nincs objektum szubjektum nélkül ... az esztétikai objektum—szubjektum-viszony szempontjából alapvetően fontos". Részletesen, nagyon tág összefüggésrendszerben tárgyalja viszont a "befogadó szubjektum" élményeit, új megvilágításba állítja a katarzist és a "befogadói élmény utánját". A mű történetfilozófiailag értelmezhető hatásáról pedig ezt írja: "a legvilágosabban a művészet tudja megmutatni a történelem színpadán a maguk emberi teljességében teljességgel változó alakokat, és ezáltal ő mondhatja ki: milyen emberi értékek érdemlik meg, hogy kialakítsák, megőrizték és esetleg továbbfejlesszék őket".

Croce közelebb áll Heideggerhez, főleg abban, hogy a műalkotást — nagyon

hangsúlyozottan — az esztétikum (kellő formája; szépsége stb.) alapján tartja hatásra képesnek és megőrzésre érdemesnek. Heidegger az igazságtartalomra hivatkozva emeli ki a befogadó (megőrző) egyoldalúságok és konvenciók fölé emelkedését: "minden szokásos tevékenységtől és értékeléstől, ismerettől és pillantástól visszatartjuk magunkat, hogy a műben megtörténő igazságnál tartózkodhassunk", ami aztán — a megfelelő forma révén — a szépséget is feltárja előttünk. Croce a mű eligazodást segítő értékrendjében látja magával ragadó hatásának titkát: minden emberi megnyilatkozás "az egészen belül szemlélhető, amiből következően mindegyiknek ki van jelölve a saját helye és szerepe, mindegyiknek van fény- és árny oldala, megvannak az őt megillető arányai". A művészeti forma hozzásegít a nagyfokú átéléshez, a megtisztuló felemelkedésnek ahhoz a folyamatához, amikor a befogadó "lelkét a költő lelkéhez tágitva és illesztve a költőhöz hasonlóan saját partikuláris érdekei és érzelmei fölé emelkedik...", és a szerzőhöz hasonlóan adja át magát a szépség élvezetének". Az így átélt művészet lehet mind személyiséget gazdagító, mind — épp ezen keresztül — történelmet formáló erő, ha a történelmet nem "holt" történelemként, nem "krónikaként" fogjuk fel, hanem olyan eleven és összetett folyamatként, amely egyszerre "gondolat és cselekedet", vagyis amelyben az eszmei tényezők is minden mással egyenrangú, bár sajátosan működő erők. Minden jelentős műalkotást torzításmentesen csak úgy lehet felfogni, "mint egy-egy magában vett világot, amelyben olykor összetalálkozik az egész történelem". Az ilyen mű maga is történelem.

Végezetül azt szeretném hangsúlyozni, hogy a fenti — szinte jelzésnek is alig elég — összevetések távolról sem akarják kétségbe vonni a három gondolkodó más és más nagyságát, sőt nem is feltételeznek esztétikájukban túl közeli és mindenre kiterjedő hasonlóságot. Ráadásul ők soha nem is vitatkoztak érdemben egymással, Croce és Heidegger egyáltalán nem. Egyébként maga Heidegger úgy vélekedett, hogy a leglényegesebb kérdésekben nem lehet vita. "A lényegi gondolkodás terén — írta — minden cáfolás balgaság. A gondolkodók közötti vita magának a dolognak 'szerető veszekedése'." Ez csak ahhoz segíti jobban hol az egyik, hol a másik felet, hogy közelebb jusson annak a megértéséhez, amit a "lét beszél". De ha mi mégis ahhoz ragaszkodunk, hogy elgondolásainkban ellenfelekként konfrontáljuk vele említett két kortársát, eljárásunk akkor sem vezet egészen máshová. Mert ha mégsem a *konvergencia* és valamilyen fokú *komplementaritás* jellemzi elgondolásaik lényegét, akkor a *vita előnyeit* kell felhasználnunk, de úgy, ahogyan Heidegger jelezte: "A lényegi vitában a vitázó felek egymást kölcsönösen a maguk lényegének önaffirmációjába emelik. A lényeg önaffirmációja azonban sohasem makacs ragaszkodás egy véletlen állapothoz, hanem önmagunk beleadását saját létünk származásának rejtett eredendőségébe. A vitában az egyik túllendíti a másikat önmagán."

Ha valóban a "lét beszédét" akarják és tudják számunkra érthetővé tenni, annak egyik megnyilvánulásáról, a művészetről szólva, a nagy gondolkodók, akkor különböző nyelven szólalnak meg ugyan, de lényegileg nem mondanak mást.

## VÁLASZ FEJÉR ÁDÁMNAK HEIDEGGER ÜGYBEN

Heidegger bölcselete az utóbbi években magyar-honban rendkívüli népszerűségnek örvend, mondhatni divattá lett. A divat pedig — és ennek fölismeréséhez nem szükségeltetik túl nagy fantázia — ritkán kedvez a szellemi produktumoknak. Egészen természetes, hogy a divat a csillogás, a biztos hatás kedvéért könnyen teszi lényeggé a felszínt, miközben háttérbe szorítja a nehezebben emészthető, és ennek okán elmélyültebb tevékenységet igénylő, sokszor kevésbé tetszetős valóság megmutatkozását. A Heidegger-divat kitűnően csillogtatja mestere terminusait: fölfedezi, hogy a "lét" és a "létező" között bizony Európának ezen a fertályán is komoly differencia van, beszél a "metafizika" és a "nihilizmus" átkos, ám mégis szükségyszerű voltáról, idézgeti mesterét, heideggerül beszél, heideggerül múlja felül a felülmúlandót, és — mert a filozófiatörténet a preszókratikát követően úgyis, úgymond rossz útra tévedt — tisztességes heideggeriánus módjára, mint valami mellékes tényezőről, vagy nem létezőről, megfeledez a filozófiatörténetről. De nem így a mester! Mert "Seinsfrage"-ja a német filozófia energikus törekvéseiben (Husserlben, Brentanóban, Nietzschében, Schellingben, Hegelben, Fichtében, Kantban, Leibnizben), illetve az európai tradíció (Descartes, Szent Tamás, Szent Ágoston, Arisztotelész, Platón, Parmenidész, Hérakleitosz, Anaximandrosz) filozófiai nyelven artikulált kérdéseiben gyökerezik.

Magyarországon viszont ez a tradíció erőteljesen sohasem hatott, és korunkban sem hat. A hazai szellemi élet, néhány különc tevékenységétől eltekintve, ebben a tekintetben mindig távol esett Európától.

Néhány észrevétel a tanulmányt illetően:

1. A "létkérdés" Heideggernél a "Kehre" előtt, s a "Kehre" után is elsősorban kérdés. "Léttapasztalat"-ról, vagy a "létezők" "lét" alá helyezéséről csak fenntartással beszélhetünk. A kérdést a "Seinsvergessenheit" veti fel, amennyiben inautentikus viszonyként jeleníti meg a létezők közötti kapcsolatot, illetve a létezők, vagy valamely létező uralmát. A kérdés lényege az "Existenz" és az "existentia" differenciája.
2. Nem tartom szerencsésnek, ha egy filozófiai írással, vagy valamely műalkotással kapcsolatban túl erős szerep jut az "igazság" fogalmának. Heidegger a műalkotással kapcsolatban a "létezők igazságá"-ról ír. Ez először negatívan, majd a "Lichtung" és a "Verbergung" ősharcaként pozitívan, mint "létkérdés" artikulálódik. Egy erőteljes igazság-fogalom nem teszi lehetővé az említett "Urstreit"-et.
3. Egyetértek azzal, hogy a filozófia "csak" egyoldalúan képes interpretálni a szellemiként intencionált valóságot. Egyetlen megszorítást azonban tennék: Magyarországon.

## GYENGE ZOLTÁN

### MŰALKOTÁS ÉS "IGAZSÁG" A HEIDEGGERI KONCEPCIÓ TÜKRÉBEN

A lényeges, ami összefűz és szétválaszt, hiszen a művészet sem más, mint illeszkedés és szétválás — vagy ahogy Kierkegaard írja —: *bezárkózás és áttörés*. De mi az, ami a művészetben végbemegy? Heidegger szerint az "igazság működésbe lépése", a művészet megtörténe, az elrejtettnek a nem-elrejtettben való feltárulkozása, s ha, ahogy a Sein und Zeit-ban írja, az igazlét, a felfedő-lét voltaképp a létező felfedettséget jelenti, akkor mindez a műalkotás "megszólalásával" is összefügg, amennyiben a megszólalás nem kimondás, hanem ön-feltárulkozás. Heidegger a következőképpen fogalmaz: "A műalkotás a maga módján *feltárja* (kiem. — Gy.Z.) a létező létét. A feltárás a műben történik, s ez nem más, mint felfedés, azaz a létező igazsága."

Itt és a mű más részén sem lehet nem észrevenni azt a genetikus azonosságot, mely A műalkotás eredetét minden idők talán legmélyebb és legpontosabb esztétikai (ill. művészetfilozófiai) alkotásával, Hegel Esztétikájával összeköti — amit egyébként maga Heidegger is a "nyugat legátfogóbb művészetről szóló elmélkedésének" nevez. De mit is mond Hegel a művészetről, illetve annak ún. "végcéljáról": "a művészet arra hivatott, hogy az *igazságot* az érzéki művészi alakzat formájában fedje fel, a kibékített ellentétet ábrázolja, így végcélját ebben az ábrázolásban (Darstellung) és felfedésben (Enthüllung) hordja."

*Ábrázolás és felfedés.* Ami tehát közös a hegeli és heideggeri gondolatmenetben: az igazság — bármint értsünk is alatta — felfedésre, feltárulkozásra szorul, azaz, az igazságot meg kell tudnunk mutatni — és itt van valahol a művészet igazi értelme. *Igazság és kifejezés.* Az a tény, hogy az igazság rejtőzködő, mely — mint a villám — a lélekben pusztán csak pillanatra — vagy ismét Kierkegaard-ra gondolva — a pillanatban, azaz időn kívül jelenik meg, valahol a görög szellemben gyökerezik. Épp fordítva, mint ahogyan eddig történt — szemben azzal a nagyon is érthető vággyal, hogy a nyilvánvaló avagy a megnyilvánuló könnyebben megragadható — kíséreljük meg megnézni magát a rejtőzködőt, ha nem tudjuk azt, mi a felfedett. Alétheia — amit igazságként szokás fordítani még akkor is, ha Heidegger szerint ez részben "elfedi annak értelmét", már önmagában is arra utal, hogy van valami, ami a "mélyben elrejtőzik". Sőt, van valami, ami az ember mindent látni kívánó szeme elől "jótékonyan" a feledés homályába merül.

*Feledés és felfedés.* Pamphüliai Érnek, Armeniosz fiának különös látomásáról szól Platon. Ez az ember, aki tizenkét napos hulla letére feléledt, közli csodálkozó társaival, — hogy miként Orpheusz — pusztán csak megpillantó látogatója volt az alvilágnak, s mint a vándor, ki a hosszú út ellenére a forrás hús vizéből merítve előbb arcát frissíti fel, s csak aztán oltja szomját, beszámol útjáról és utólérhetetlen tapasztalatairól. Ő, aki látta a lelkeket igazságosan megítéltetni, majd Ananké lányai elé járulni, elmondja, hogy a lelkeknek földi életbe születésük előtt Lakheszisz sorshúzó cserepeket dob, amely véletlenszerűen dönti el, hogy melyik lélek hányadik

helyről választhat.

Az *első döntés* tehát: a vak véletlen.

Ezt követően sorsszámának megfelelően minden egyes lélek "életmintát" választ magának, ki a tündöszét, ki egy állat életmintáját, de — és ez a lényeg — mindezzel együtt a saját *sorsát*!! is ő választja, hisz az életminta magát az életutat és az azt kitöltő események kérlelhetetlen láncolatát is jelenti: "ezt követően előlépett az, aki az első sorsszámot húzta, s mindjárt kiválasztotta magának a legteljesebb zsarnoki hatalmat; ámde ostobaságból és mohóságból nem járt el eléggé gondosan a választásnál, mert elkerülte a figyelmét, hogy a zsarnokságban a *sors végzése szerint* (kiem. - Gy.Z.) benne foglaltatott tulajdon gyermekeinek a felfalása és egyéb rossz is; mikor aztán nyugodtan átgondolta a dolgot jajveszékelt és síráncozott a választás felett, és sehogy sem akart belenyugodni a kikialtító előzetes figyelmeztetésébe: nem magát okolta a bajokért, hanem a véletlent..."

A *második döntés*: a teljes felelősség a Moirák mindent látó szeme előtt.

Én választom utamat, vagy az út választ engem - örök kérdés; ám a lényeg maga az úton-lét, a haladás, az előrejutás vágya, még akkor is, ha néha a megállás több értelmet adna. Ám itt még az egyensúly a legteljesebb mértékben létezik: a véletlen választ engem, s az énem maga álmódja az életbe a sorsomat. A lélek tehát választ és választva van. Aki az igaz tudással bír, az Lakheszisz — a múltról; Klotho — a jelenről; Atroposz — a jövőről. Ott tehát a tudás, s itt csak a semmibe hulló percnyi ismeret. A lelkek e választás után Ananké trónja elé, majd a Léthé mezejére vonulnak, hol letáboroznak az Amaleusz folyó partján. "Ennek vizéből mindenkinek innia kellett egy bizonyos mennyiséget; de akit a józan esze vissza nem tartott, az többet is ivott a kiszabott mennyiségnél; aki aztán ivott belőle, az mindent elfelejtett. Mikor lefeküdtek, s éjfél lett, mennydörögni s a föld rengeni kezdett, s ekkor hirtelen egyik erre, a másik amarra fölfelé sodródott, szökellve, mint a csillagok, hogy megszülessék. Neki nem engedtek inni a vízből; de hogy merre és miképp jutott vissza a testébe, azt nem tudja, csak reggel hirtelen fölnyitotta a szemét, s látta, hogy ott fekszik a máglyán."

*Műalkotás és feltárulkozás.* Mi az tehát, amit a lélek elfelejt? Mi az, amely ezután hirtelen, véletlenszerűen, csupán egy pillanatra igazként, de nagyon-nagyon kellemetlen és kényelmetlen igazként felcsillan az ember lelkében? Nem az a tudás, melyet a jótékony feledést hozó, szomjat csillapító hűs víz az ember elől immár eltakar? A feledés, melyre Hans Castorphoz hasonlóan mindenki vágyakozik, még ha cselekedetei ez ellen próbálnak is hatni? Ahogy Thomas Mann írja: "az idő a Léthé vize; de az idegen levegő is valami afféle ital, s ha hatására tán kevésbé alapos is, de annál gyorsabb." Hisz van-e borzalmasabb annál, ha valaki — miként szerencsétlen "előre-látó" — tudja saját sorsát; tudja, hol, mikor, mi és miként vár rá? Ebben a pillanatban ugyanis eltűnik a szent véletlen, s eltűnik Szeléné álomtalan örök álma, s ami azt követi, az a fájdalmas ébredés. De hát ez az, amiről az európai irodalom jó része is beszél — az ébredés kínja és gyötrelme, legyen az egy Segismundo, egy Quijote vagy akár egy Faust. Hisz az ébredés az igazság, a kellemetlen és szörnyű belátás, a sors hirtelen feltárulkozása, a kikerülhetetlenség és megváltoztathatatlanság iszonyú érzése. Tudja ezt Sziléosz, s ezért óvja Midaszt a sokat tudni vágyót, hisz

a bizonyosan bekövetkező elmúlás bizonytalanságának a kegyelme e tudáson megtörik; végső, lezárt, megváltoztathatatlan és áthághatatlan ismeretté változik. Annak belátása, hogy a sors mindig erősebb, mint az emberi akarat — még akkor is, ha ez az akarat a végső eltökéltség egy része is.

*Művészet és igazság.* Az igazság feltárulkozása tehát — részben — a műben történik, s amit Simmel "irracionális" ám megrendítő élménynek nevez, az talán éppen e sorsszerűség átlátása vagy megérzése. A megérinthatetlen megérintésének szépséges illúziója. Ez az a pillanat, mely minden eddigit megváltoztat vagy éppen megszüntet; ez az a pillanat, amelyben a tér, idő és okság a priori adott formái — bármilyen fájó is — többé nem érvényesek, s végül ez az a pillanat amikor a műben a létben létező sorsszerűsége villan fel megrázó és maradandó élményt hagyva maga után. A létező itt kilép elrejtettségéből, és megrendülten kerül szembe önmagával, mivel feloldódik a határ a lezártnak tűnő mű és a szemlélő között, s ezt követően a sorszerűség be- és átlátása a lényeges: a felemelő szörnyűség csodálatos érzése. Hisz az igazság, a sorsként feltáruló közös, mely a műben és az azt szemlélő gyanútlanban egyaránt jelenvaló, kényelmetlen, felforgató, érzeteink megmaradónak hitt korlátait szétépítő érzés, melyet Heidegger úgy fejez ki, hogy "a mű közelében hirtelen máshol lettünk, mint ahol szokásunk lenni."

Mert hol is voltunk voltaképp? Egy papírmáséból összetákolt igazság-álarcú álmovilágban, ahol azt hitetik el az emberrel, amit el szeretne hinni, de nem szeretne végigélni. Ahol igazságról már annyit fecsegték, hogy — úgy tűnik — már mindent elmondtak róla, s immár akár ki is dobható. Ma, mikor Heidegger hirtelen roppant fontossá vált, sokan idézgetik, de kevesen olvassák, mert ma már a "tudhatóság" (ne felejtjük ez még mindig csak potentia, s nem más) körébe tartozik, nem tudom van-e értelme egyáltalán — hisz a művészet halálát is oly sokan emlegetik, ami persze badarság — az igazság kapcsán művészetéről *beszélni*, és nem *csinálni*? Van-e vegytiszta értelmezés, s ha lehetséges is, van-e egyáltalán valami értelme? Azaz: lehet-e a művészetéről beszélni, amikor a művészetet "művelni" kell? Vagy azt kell mondanunk, amit Empedoklész mond az Etnán szembenézve a kráterrel: "máshol nyit nekem virág" — mert csak a "halálban találom meg az élet". Lehet, de szintén ő mondja azt Hölderlinnél, hogy "csak az embernek adatott meg a gyönyör, hogy maga ifjítsa meg önmagát". De a kétség nyughatatlan, és számunkra mintha önkéntelenül is azt sugallná: *a művészetéről csak a művészet nyelvén lehet szólni*, s csak akkor ha ez a filozófia nyelve is, azaz ha képes magát a nyelvet nem zártan, hanem poétikus nyíltsággal kezelni.

Összegezve: a poézisről csak poétikusan lehet beszélni, tehát akkor, ha a *poézisről* szóló beszéd maga is *poézis*. Itt ugyanis a "forrás" mellett vagyunk — és maradunk; és így igaz van a szintén Hölderlint idéző Heideggernek:

"mert nehezen költözik az, ki a források közelében lakhat".



FEJÉR ÁDÁM: MŰ ÉS DOLOG. HEIDEGGER MŰVÉSZETFILOZÓFIÁJA  
CÍMŰ TANULMÁNYÁNAK VITÁJÁHOZ

Mivel nem vagyok Heidegger filozófiájának értő tudósa, művei rengetegének is legfeljebb odatévedt csetlő-botló olvasója, ezért a szűkebb értelemben vett szakmai elemzés és kritika feladatát nyugodt szívvel rá is hagyom a szakavatott kollegákra, s a magam részéről csupán néhány kérdést, gondolatot vetnék fel, amely bennem a tanulmány ill. a róla kibontakozott élénk és sokoldalú vita kapcsán fogalmazódott meg.

Elsőként a tanulmány alcímében szereplő "művészetfilozófia" kitétel érdemel figyelmet. Amennyiben ugyanis ezt összevetjük olyan kifejezésekkel mint "művészetértelmezés" vagy "művészetelmélet", a "művészetfilozófia" említése, az utóbbiakkal ellentétben, egyértelműen rámutat bizonyos viszonyrendszer meglétére művészet és filozófia mint különböző szellemi tudatformák között, amely viszonyrendszer értelmezésében egyfajta szerves lényegülést takar, vagyis, átfordítva a kérdést az alkotó szubjektum oldalára, hogy az adott filozófus a művészetből számára felmerülő kérdéseket filozófiai problematikáján belül teszi fel és próbálja megválaszolni. Művészet tehát —, de nem mint szükséges cifra toldalék egy remekbe szabott gondolati rendszer oldalán, hanem művészet - mint alapvető filozófiai probléma. A fentiek megvilágítása azért nem tűnik lényegtelennek, hiszen a tanulmány szerzője Heideggert több helyütt és hangsúlyosan aposztrofálja — *"tisztá filozófusnak"*, amely értelmezhető lenne egyrészt az esztétikai mozzanatként a filozófiai mozzanattal való szervesülése kimondásaként, másrészt, ezzel ellentétben, a szellemi tudattevékenységek hegei hierarchizáltságának megtartásaként a német gondolkodónál. A tanulmány pontos fogalmi tisztázás híján némileg mintha nyitva hagyná ezt a problémát, bár a cikkből kirajzolódó értelmezés, amikor az esztétikai munkásságnak jelentős átvilágító szerepet tulajdonít Heidegger egész filozófiai problematikájának értelmezésében, összességében a "művészetfilozófia" előzőekben felvillantott fogalmi keretében látszik mozogni.

Miként minden, a művészet problémakörével elméletileg foglalkozó jelentős filozófiai gondolkodó esetében, így Heideggernél is feltehető egy másik, látszólag teljesen banális kérdés: Vajon miért kezd érdeklődni a művészet mint sajátos emberi tudattevékenység iránt egy "tisztá filozófus"? Mi az a pont, ahol a művészet belép gondolati rendszerébe? S itt vajon a filozófus a művészetet olyan problematerületre vetíti rá, amelynek megválaszolására rendszerén belül a szellem filozófiai mozzanata korábban már elégtelennek bizonyult vagy, ettől eltérően, a művészetet igenis sajátosan egyedi, ha tetszik, autonóm tudattevékenységként kezeli, amely következtetésképpen a filozófust is eme sajátos művészi (esztétikai) mozzanat által tételezett kérdések elé állítja? (Ezzel láthatóan visszanyarodtunk a tudatformáknak ismeretelméleti mozzanatként való hegei felosztásához ill. nemfelosztásához.)

Ahelyett hogy akár tétova kísérletet is tennék a fenti kérdések megválaszolására, hadd idézzek néhány általam esetlegesen egymás mellé rakott heideggeri gondolatot, talán érdemesek lehetnek további megfontolásra. A "Holzwege" lapjain olvassuk az alábbi sokatmondó kijelentést: "Az igazság a lét igazsága. A szépség nem fordul elő e mellett az igazság mellett. Akkor jelenik meg, amikor az igazság művé válik. A megjelenés mint az igazságnak ez a műben és műként való léte: a szépség. Így tartozik bele a szépség az igazság megtörténésébe". A "megtörténés" időskijára terelt művészet igazságtartalmát tehát a metafizikai gondolkodás esztétikai elménnyé változtatta a lényeg/jelenség törésvonala mentén, s ezzel megfosztotta a művészetet eredeti, mondjuk így metafizikán inneni, rendeltetésétől, amely a lét igazságának megjelenítése volna. Mégis éppen a művészet az, amely megteremti azt a varázslatos pillanatot, amikor "az igazság művé válik", vagyis a művészet, Heidegger fenti szavaiban, nem csupán nem egyik, ráadásul alacsonyabb foka a szellemi tudatformáknak, hanem egyenesen privilegizált szerepet kap a filozófiai problémamegoldás menetében. Általa a létező kilép "létezésének el nem rejtettségébe", s ezt nevezték a görögök alétheiának, írja Heidegger néhány oldallal korábban, majd így folytatja: "Mi igazságot mondunk, és épp elég keveset gondolunk ezzel a szóval. A műben, ha a létezőt nyilvánítja ki, abban ami és amilyen, az igazság története működik... Egy létező, egy pár parasztcipő a műben jut odáig, hogy létének világosába álljon. Így tehát ez volna a művészet lényege: a létező igazságának magát-működésbe-hozó, magamegvalósító magát-művé-változtatása". Heidegger ezért helyezi tehát a művészetet szükségszerűen filozófiája metafizika-kritikájának fókuszába, ezért is kerül szinte az aranykor glóriája a Platón előtti görög világ fölé, ahol a lét közvetlen adottságainak kifejezésére legjobban a művészet szolgálhatott, talán még inkább, mint a filozófia vagy a tudományok. Ekkor "a gondolkodók nem ismerik sem a logikát, sem az etikát, sem pedig a fizikát. Gondolkodásuk mégsem logikátlan és nem immorális. A phüsziszt oly mélységben és szélességben tudták elgondolni, amelyet egyetlen későbbi "fizika" sem tudott soha többet elérni. Szophoklesz tragédiái, ha egy ilyen összevetés egyáltalán megengedhető, az ethoszt sokkal eredetibb módon tartalmazzák, mint Arisztotelésznek az etikáról szóló előadása" ("Platons Lehre von der Wahrheit"). Ugyanígy a művészetnek lényegében filozófiai tételezettségét húzza alá az a megközelítésmód, melynek révén Heidegger eljut a nyelv és a lét azonosságához - "A nyelv a lét háza. Lakában ember lakozik" -, s végeredményben az emberi beszéd, a szó léteremtő misztikumához: "a nyelv adja annak lehetőségét, hogy a létező nyíltságában álljunk" - szögezi le a német gondolkodó -, majd néhány sorral később még tovább megy: "a költő a lényeges szót mondja ki, és csak ezzel a megnevezéssel nevezi ki a létezőt azzá, ami. Így lesz ismert mint létező. A költészet a lét szószerű alapítása" ("Holzwege"). Ennek összefüggésében korántsem véletlen, hanem a filozófiai kérdésfeltevésből implikált lehetséges válaszvariáció kutatását jelzi Heidegger részéről az a rokonszenv, amellyel Trakl, Rilke és mindenekelőtt Hölderlin, a nyelv értelmi-asszociatív lehetőségeinek legvégső határát döngető Hölderlin költészete felé fordul. (Egyébiránt a heideggeri attitűd távolról sem egyedi, sőt mondhatni törvényszerű, miként azt jól példázza olyan gondolkodók munkássága, akiknél az esztétika problematikája összességében

nem más, mint a filozófiai rendszer egészének deduktív vonzata; vegyük csak a kortársak közül a művészet kizárólagos autonómiája, a "poesia pura" harcossázlóvivőjének, Crocénak lelkesedését az újklasszicista Carducci "tisza" költészete iránt, vagy azt az elragadtatást, amellyel az egységes gondolati aktus filozófusa, Gentile olvassa a költő-filozófus, jobban mondva a számára inkább filozófus, mint költő Dantét vagy Leopardit). Ezen a ponton a lét igazságának el nem rejtettségét megjelenítő nyelv, ill. a nyelvként funkcionáló művészet látszólag beteljesítette a metafizikában üres absztrakcióvá változott lét "rehabilitációját" a szubjektum-objektum kettéosztottságának remélt megszüntetése által. S mégis, a művészetnek, a megtaláltnak vélt útnak a hirtelen elingoványosodása "az igazság, amelyet a mondat kimond, végleges-e és ha így van, mi legyen akkor?" típusú kétségekben nem inkább a modern kori filozófiának, magának a filozofálásnak az egyre tudatosuló kudarcát sejteti meg a német gondolkodóval?

Röviden kitérnék egy további, a vita során felmerült kérdésre, mégpedig ismét csak Fejér Ádám tanulmányának címéhez visszanyúlva, a mű és a dolog differenciáló érték kategóriájának témáját érintve. Léven ez a különböző esztétikáknak egyik legsokrértűbben tárgyalt problémája, az eltérő, nem egyszer élesen ütköző megközelítések vázolása helyett (melyek vitánk menetében is összezsaptak olykor nem kevés szellemi tanulságul a jelenlévő hallgatóságnak), tehát ehelyett a magam néhány hozzávetőleges, kényszerű leegyszerűsítésektől kopaszított gondolatát fogalmaznám meg távolról sem kellő elméleti megalapozottsággal vagy kidolgozottsággal, egyszerűen csak a személyes véleményalkotás okán-jogán. Az az elv, amely a műalkotást lényegileg megkülönbözteti a körülötte létező dolgok halmazától, miközben tárgyi objektivációs létmeghatározottságában osztozik azokkal, nos ez az elv számomra a műalkotáson kívül ragadható meg, mégpedig a műalkotást befogadó szubjektum kanti értelemben vett ítélő aktusának mozzanatában. Ebből nyilvánvalóan következik, hogy a műalkotás - nem győzőm aláhúzni, hogy megint csak a számomra - a maga lényegében kizárólag az ember által, az ember számára, sőt végeredményben az emberért nyer esztétikai létet. Persze az egy más kérdés, hogy pontosan mi is az esztétikai lét, és ennek meghatározását én fontosnak tartom-e.

Éppen a műalkotás esztétikai létének előbb felvillantott képletéből következik, hogy meglátásom szerint nem célszerű éles határvonalat húzni egy műalkotás különböző értelmezhetőségi módjai közé. A "ki vagyok én" kérdésre ugyanis én Montesquieu-val azt válaszolom: mindenekelőtt tudattal rendelkező ember. S mint ilyen, nem idegen tőlem a tudatnak semmilyen megjelenési formája vagy együttese. Így végül is mi okból kellene beskatulyáznom, a fejemben szöges dróttal körülkerítenem azt, hogy mondjuk Tolsztoj "Feltámadás"—a mikor, milyen részletben, mikor inkább, sőt kizárólagosan mennyiben nyújtja nekem a szép vagy az igaz vagy akár a jó élményét. Számomra, befogadó olvasó számára mindig a műalkotás egésze mint olyan adja meg a "vagy" helyett az "és", a szép és az igaz és a jó és még sorolhatnám, együttható harmóniájának teljességét. Nem látok tehát érdemi választóvonalat egy ún. filozófiai mű meg egy költői mű között, mivel különbségüket befogadói tudatom mindössze annyiban reagálja le, amennyiben a műalkotás által a tudati összműködés folyamatában egy bizonyos tudatmozzanat vagy

mozzanatsorozat hivatik elő legtöbbet és legerőteljesebben. Természetesen ellenpélda is bőven akad, ti. mikor a tudatmozgásokból kizárólag egyfajta alakzat válaszol - jobban mondva a szubjektum ösztudata ezt tolja előtérbe -. Vegyük a vita során megemlített híres leibnizi mondatot, miszerint "ez a világ a lehető világok legjobbika". Namármost felmerül a kérdés: én mint befogadó olvasó, mit kezdjek ezzel a kijelentéssel, hogyan fordítsam ezt le a magam szubjektív tudati kódrendszerére (számomra ugyanis ezzel van a dolgom, hogy úgy módjam "értelme"). Fordítsam valamiféle költészet, dantei "szép hazugság" fikciójának? Nézzem benne a hasznosat, a hasznosíthatót, mellyel felülemelkedjem a mindennapi lét rútságán? Vegyem mint elméleti absztrakciót, melynek a szellem elvontságai között a helye? A válaszom egyértelműen nemleges, s nem csak hogy nem mentes az ideológiától, bár szívesebben használok a jóval tágabb értelmű személyiség fogalmát, hanem egyenesen feltételezi azt, abban gyökerezik: vagyis Leibniz mondata engem kizárólag az igaz-nem kategóriákban szólít meg. S ennek magyarázatául hadd idézzem Leopardinak a leibnizi kijelentés kapcsán leírt szellemes hasonlatát: "Az emberek általában szeretnek úgy viselkedni, akárcsak a férjek: hozzátartozik életük nyugalma-hoz, hogy hűségesebbnek higgyék feleségüket, hát annak is hiszik őket. Még akkor is, mikor pedig a félvilág tudja, hogy egészen más az igazság" ("Operette morali"). De Leopardi nem elégszik meg azzal, hogy felismerje az emberi gyarlóság hazug álarcát, ez a felismerés őt személyes erkölcsi állásfoglalásra készíteti: ezért a hívás, kérés, a kiáltás - költő lévén versben, prózában más frásban -, hogy végre ki kell mondani az igazságot, mégha keserű, ha csüggesztő, ha gyászos is, az igazságot magunkról, a társakról, a világról. S ez úgy vélem ma is emberi kötelességünk.

## TÖRÖK GÁBOR

### MEGJEGYZÉSEK A "MŰ ÉS DOLOG" C. TANULMÁNYHOZ

Hermeneutika. — Fölösleges mentegetőzni, hogy a szerző kritika helyett értelmezést ír. Egyrészt az olvasó dolgát szándékosan megnehezítő Heidegger szövegét értelmezés nélkül bírálni is veszélyes volna. Másrészt ma, a hermeneutika látszólagos föllendülése idején tanúi lehetünk téves leszűkítésnek.

A hermeneutikát, a szövegértelmezés elméletét helytelen lefoglalni a teológia, majd a titkos tanok, később a szépirodalmi szövegek értelmezésánára. Maga Heidegger is filozófiai segédtudományként fogta föl; de tőle függetlenül is ez a magam véleménye, kiegészítve azzal, hogy minden szövegfajnak — a nyelvi anyagon belül is, azon kívül is — ki kell fejlesztenie a hermeneutikáját! Vonatkozik ez pl. a köznapi szóbeli és írásos érintkezés hermeneutikájára. Mindebben összegeződhetne a még csak alakulató általános szemiotika, általános szövegelemzés. Általános stilisztika, általános összehasonlító nyelvtudomány stb.

Heidegger filozófiai "eredményeinek" véglegessége, — már szörnyű ismeretelméleti torzszüleményeiről külön is beszélek, magára a saját életművére nézve előljáróban is hangsúlyozom: nem dogmatikus kutató ne állítsa, hogy az általa tárgyalt szerző "mindenkorra elhárította a filozófiát fenyegető veszélyt"! Azt se, hogy filozófiai törekvéseit "teljes siker koronázta"! Még kevésbé azt, hogy "a filozófiatörténet eredményeit bekoronázva // a végső szót mondta ki, a kritikailag, a racionális elemzés eszközeivel meg nem haladható utolsó filozófus szerepköre jutott ki neki" /1/. Fejér Ádám barátom láthat Heidegger műveiben "ismeretökké le nem bontható, ismeretekben lényegük szerint föl nem oldható alkotásokat"; én ezt a nézetet elvetem, hibáztatom, agnosztikusnak tartom.

Valaha Eörsi István védte-védegette utószavában fordítóként Lukács György sajátos műszóhasználatát; ma a "Lét és idő" végén is van műszósóztár, "A műalkotás eredete" vége felé vagy húsz jegyzet magyaráztatja Heidegger egyénieskedő műszóhasználatát. Főlősegesen egyénieskedő, mely nézetrendszerét nehezebben bírálható ködbe burkolja, másrészt saját maga is nehezebben jön rá önnön tévedéseire, gubancaira. Már ez a korántsem szeplőtlen heideggeri műszókészlet (kincsnek legkevésbé sem ismerem el!) is megkívánja a bíráláshoz előzetesen szükséges értelmezést és benne az ellentmondások, csúsztatások leleplezését.

Hogy Eugen Bisert idézzem: egyetlen kor sem éri el, hogy nyelve teljesen egybeessék, megegyezzek a Kinyilatkoztatás nyelvével. Ha Heidegger szövegei kinyilatkoztatások volnának is, a meg nem felelés nyelvi átérzése előre hajtaná a fejlődést valami jobb "metanyelv" felé, nagyobb részleges megfelelés felé (vö. szintén Biser...).

Heideggert ma már képtelenség racionálisan kritikailag elemezni? Hogy ez kudarcra ítélt vállalkozás? Korszerűtlenség? — Ilyesmikkel riasztaná el Fejér Ádám barátom a magamfajta dialektikus materialistát, Nagy Imre máig hűséges és makacs hívét? — Tán nem nem racionálisan elemezni jobb volna? Talán többet ér a Bibliánál és Marxnál egyaránt, melyeket, ekiket szintén *kell és lehet* racionálisan elemezni, eszmetörténetileg hűtlen hűséggel meghaladni — a kereszténynek az elődeihez képest, a marxistának a saját elődeihez képest. Csak Heideggerr volna a szeplőtlen, csálhatatlan pápa? Nem!

Fejér Ádám — tulajdonképpen szerencsésen ellentmondva a bevezetőjében elhangzó rajongó dicshimnuszoknak — észrevesz valami hézagot Heidegger művészetfilozófiájában: a valláshiányt, az Isten-hiányt. Persze, nem hihetek a tér és idő minden változásának ellenálló emberi normák sarkcsillagában — ateistaként, dialektikus materialistaként. De magát az Isten-szükségletet nagyon is értem: hogy is ne volna szükségünk, legalább elidegenedve az Emberi Lényeg Társadalmi Tudati Megtestesítésére? A társadalmi tudatnak fontos, valós ténye az Isten a materialista számára is — legfőljebb emberfölötti, természeti objektivitását tagadja.

Mi, modern dialektikus materialisták tudjuk csak mélyebben értelmezni Platón is, Aurelius Augustianust is, Dionüszosz Pszeudoareopagitát is. Hogy mi nem az Ideákból, nem Istenből részesülünk eltérő mértékben, hanem az emberi lényegből? Ez már csak a helyes hermeneutikai álláspont értelmező gyümölcse. Ezt nem tudhatja Heidegger a "lét örök igazságával", ezért tévelyeg Lukáccsal

akaratlanul is egyetértésben a téves "világszerűség" hitével.

A mű vagy a szilárd meggyőződés szerint mű értékű természeti szépség csakis olyan jellé, szöveggé váló voltában válik, válhat az emberi lényeg közvetítőjévé, a lényegben való sajátos, gazdagító részesülés "eszközzé", hogy a befogadó teljesíti az esztétikum átvételének, anyagiasulásának ősi társadalmi utasítását. Ez segíti abban is, hogy az esztétikai mű, jelenség közvetlenebb jelentéseit létének viszonylagos önállósulásában, kontextustól, szituációtól való függetlenedésében, a közvetlenebb jelentést számos magasabb jelentéssé értékelje át — nyitottan, lezáratlanul! Nem kell hozzá Ingardennek lennünk, Umberto Eonak sem, még Hankiss Elemérnek sem, hogy fölismerjük az esztétikai "dolog" nyitottságát, számos "adevát" alá-föle is, mellé is rendelt jelentésrétegét, e rétegek viszonyából adódó mozgékony struktúrát szintén.

Mindezt változatlanul vélni tér és idő távolában is, társadalmi körülmények változása ellenére is — csodahite idealistáknak és némely marxistának egyaránt. Együgyű ábránd az is, hogy megközelíthetően rekonstruálható az eredeti szituáció és kontextus — eredeti hatékony érzelmi hatásával együtt...

Gadamer kapcsán Fejér Ádám is megpendíti a műértelmezésének sokféleségét. Ha közhely is. kimondom: ezek nem állnak okvetlenül a helyes és a hibás viszonyában (bár mindegyikük rejthet hibásan értékelt érzelmi, értelmi, képi, kódismereti mozzanatokot, tévedhetnek a tükrözés rétegelt struktúrájának értékelésében is részlegesen), inkább az a helyzet, hogy a határolt végtlenség nem azonos szeletét, vonatkozását hódítják meg — egyetlen — egyforma sikerrel.

Mit kell tennünk az egymással ellentétes világnézetű kutatóknak, hogy egymást tisztelve szót érthessenek? Nyilván előbb magáról a témáról, esetünkben Heideggernek a művészetbölcselethez vezető nézethalmazáról kell kifejtenuk felfogásunkat.

Hogy a végén kezdjem: Gadamert sokkal pozitívabban értékelem, gondolatai termékenyek számomra is. Én is bízom "a személyes nézőpontok közötti eltérések dialogikus egymásba játszásában". Én sem létok az értelmezések sokféleségében szükségképpen téves elemeket.

Sajnálom, hogy nemcsak Heidegger használ kifejtetlen, értelmezetlen metaforákat, hanem Fejér Ádám is. Hogyan "ragyog a lét fénye a művön" vagy Heidegger után: hogyan kell és lehet "a létre emlékezni"? Mi az igazság "önnön lényege"?

A heideggerihez hasonló tételei közt akad olyan, amely nemcsak marxista oldalról téves. Csak barátunk hiszi, hogy "a mű teljes vonatkozásnélküliségben foglalja magában az igazságot". Kétlem, hogy akár Heidegger, akár más "kifogástalanul írja le a mű fenomenjét". Nem hiszem, s a sszubjektív idealisták kivételével más sem fogja hinni, hogy az igazság "kizárólag individuális, intellektuális szemléleten belül" történjen meg. Heideggernél us zagyva marad a "világ és a föld kettőssége".ó, az ismertetésben bővebben is érdemes lett volna nagyon bőven kifejteni, viszonyba állítani lényeg és jelenség, felszín és mély/struktúra/ stb. párjaival.

Fejér Ádám Heidegger erejének, nagyságának tulajdonítja, hogy ellenfelei nem szántak neki behatóbb, lényegbe vágó részletező kritikát. Hadd pendítsem meg,

hogy ennek oka egészen más is lehet. Még Trockijéra vagy Buharinéra sem! Vagy nálunk Fogarasiéra, Molnár Erikére, Szigeti Józsefére sem! Olyan ragyogóak volnának? Egyszerűen nem éri meg a fáradságot, a szerzők nem érdemelték ki a tudományos bírálatot!

Ha én bírállok valakit, tanulni akarok belőle; legalább úgy, hogy ellentétes eszméket ébreszt, ellenkező előjelű ötleteket ad. Megteszi ezt nekem Jaspers, meg Sartre, már Serгон kevésbé. (Nagyon sokat kaptam a középkor filozófusaitól!) Heidegger részben csak dühfűt, részben közönyösen hagy. Nem ihlet. Őszintén akaron zárni írásomat, tehát bevallom.

## KEREKES GÁBOR

Vajon Heidegger állítása, miszerint mítosz és logosz (Mythos und Logos) a korai görög gondolkodóknál nem válnak el egymástól és nem állnak egymással szemben, mennyiben fogadható el?

Heidegger időélményével kapcsolatban felmerülhet a kérdés, hogy nem sikerült-e a modern egzakt matematikai tudományoknak a filozófia helyett pontosabban meghatározni az idő és a tér fogalmát?

Heidegger 30-as évekbeli munkáinak bizonyos elemei nagymértékben befolyásolták a hermeneutikai filozófiát, ugyanakkor az a kérdés, hogy a hermeneutika (pl. Gadamer) nem helyez-e túl nagy hangsúlyt a humán tudományos munka reflexiójára, és nem zárkózik-e el túlságosan értelmezés és gondolkodás összejátszása elől?

## ALBERT SÁNDOR

### MEGJEGYZÉSEK ÉS KÉRDÉSEK A HEIDEGGER-SZÖVEGHEZ ÉS A KÉTFÉLE VALLÁSOSÁGHOZ

A felvázolt koncepció több pontjával egyetértek. Elfogadhatónak tartom a kiindulást és az indoklást is; tekintsük tehát *műnek* a *Lét és időt*, amelyet ilyen módon "a szépirodalmi alkotásoknál nem kisebb mértékben illet meg az értelmezői közelítés". A mű egyik lehetséges létformája tehát a filozófiai szöveg.

Jogosnak tartom az "értelmezői tevékenység átértékelésének időszerűségére" való felszólítást is, még akkor is, ha indoklásában egy kicsit talán erősen fogalmaz, és elzárja az utat a racionális, kritikai elemzés elől. ("a racionális, kritikai elemzés kezdeményezésére manapság már senki nem vállalkozik ... bármely más eszmétörténeti teljesítmény kritikai meghaladása egy jó ideje már korszerűtlen és merőben

kudarokra ítélt próbálkozásnak számít"). Még az is elfogadható, hogy "...a filozófiai alkotások mint művek módszeres és programszerű értelmezői megközelítése /.../ az értekezés átmenetileg elvesztett komoly rangját visszaadva /.../ ismételten az igazságot veszi célba, olvasóját /.../ az igazság föltárására mozgósítja."

Mindezt tehát elfogadva elkerülhetetlenül szembekerülünk a *mű* és *szöveg*, pontosabban: a *mű szövegszerűségének* problémájával. Az alétheia, az "igazság", az elnemrejtettség *nem minden szövegben van meg*, hanem csak azokban a szövegekben, amelyek művek is egyben. Ebben az esetben – parafrázálva a heideggeri gondolatot – a mű szövegszerűségét nem tagadhatjuk el, de /.../ a mű szövegszerű valóságának meghatározásához nem a szövegen át vezet az út a műhöz, hanem a művön át a szöveghez." Ennek ismeretében – vállalva az ilyenkor elkerülhetetlen leegyszerűsítés kockázatát is – az alábbi konkrét kérdésem van: Mikor következik el az a pillanat, amikor az olvasó egy szövegről felismeri, hogy az az igazság hordozója, tehát nem pusztán szöveg, *hanem mű*? Végiggondolva ezt a dolgot, három lehetséges válasz adható erre a kérdésre:

Az első szerint az olvasó *a priori* módon *minden* szöveget műnek tekint, tehát azzal az előfeltevéssel kezdi el olvasni, hogy benne az igazságot, az elnemrejtettséget stb. fogja megtalálni. Ebben az esetben az olvasó részéről feltétlenül szükséges egyfajta előzetes nyitottság, ráhangoltság, emelkedettség, *devotio*, Einfühlung-vágy, az igazság kihallani akarásának óhaja, vagy Ádám szóhasználatával élve: vallásosság.

A második lehetséges megközelítés szerint az olvasó *a priori* egyetlen szöveget sem tekint műnek, de olvasó-értelmező tevékenysége rávezeti őt arra a felismerésre, hogy a szövegben az "igazság" fejeződik ki, feltárult tehát számára a szöveg elnemrejtettsége, és ettől a pillanattól kezdve /retrospektíve is/ a szöveget műnek tekinti, akként kezeli.

A harmadik megközelítés az előző kettőnél árnyaltabb: az olvasó bizonyos szövegekről gyanítja, hogy azok *művek*, bizonyos előzetes várakozásokkal olvassa-értelmezi ezeket a szövegeket, aztán a szöveg vagy megfelel ezeknek a várakozásoknak, vagy nem felel meg. Ha igen, akkor a szöveg *mű*, ha nem, akkor pusztán *szöveg* marad.

Pontosan tudom, hogy a kérdés nem ennyire egyszerű, hiszen az olvasó ezt nem mindig képes eldönteni ennyire egyértelműen, de mindenképpen szeretném elkerülni a heideggeri "fecsegést" és a metafizikába belevesző esztétizálást is. Mégis érdekelne: milyen alapon tekinti Á. a *Lét és időt* műnek? Elfogadom tehát, hogy Á. ezt a filozófiai alkotást az esztétikai alkotásokkal egyenértékű filozófiai műnek tekinti, amely "lényege szerint metafizikai filozófia" marad, de miért? Nyilván azért, mert ez a szöveg az ő számára az "igazság" kifejezője, az elnemrejtettség hordozója, benne és általa tárul fel tehát számára az igazság.

További kérdéseim:

Ha elfogadjuk, hogy sem a racionális megközelítések, sem a Gadamer-féle filozófiai hermeneutika nem képesek többet, minőségileg újat hozni a művek értelmezésével kapcsolatban, akkor *miben* hozhat többet az Á. által javasolt *vallás* ("a művészet és a tudomány helyett a vallásból kell itt kiindulni...")? Érttem persze, hogy a *vallás* itt



inkább a "megvallás", "vállalás" értelemben használatos, és Á. is figyelmeztet, hogy "a művészet és a tudomány /.../ vallásossága természetesen nem tévesztendő össze azzal a klerikus-kultikus vallásossággal, amely /.../ bármely ember lelki-szellemi problémáit gondozni hivatott". Mégis, talán túlságosan implikálja ez a szó a "hit" fogalmát, és nehéz elszakadni a szónak ettől a megszokott jelentésétől. Ugyancsak megtévesztőnek és túlságosan poliszémnek érzem a "nyelv" szó használatát, mert a műalkotás (szöveg) valamilyen *nyelven* van írva, de maga is nyelv, sőt "a művekben a nyelv teremtése is folyik". Nyilván *nem ugyanarról* a nyelvről van szó ezekben az állításokban.

Á. szerint a filozófiai (racionális) gondolkodás szembenáll-e az általa "vallásosnak" nevezett gondolkodással?

Heidegger és Gadamer is utal az *értés* és *értelmezés* elválasztására. Lehet-e azt mondani, hogy az *értelmezés* a szubjektív, személyes értés diszkurzív kifejtése? Az ilyen megállapításokkal valahogy úgy van az ember, mint a mondat- vagy szövegdefiníciókkal: mindegyik igaznak tűnik, de egyik sem tekinthető *a* mondat vagy *a* szöveg definíciójának. A modern fizika is óvatosságra int a "megértés" fogalmával kapcsolatban. Teller Ede egyik megjegyzése jut az eszembe, aki szerint "amit megértésnek nevezünk, az gyakran nem több annál az állapotnál, amikor rájövünk arra, hogy mit nem értünk."

Ezek az észrevételek és megjegyzések mindenképpen azt a célt szeretnék szolgálni, hogy F. Á. koncepciója egy koherens, ellentmondásmentes és fogalmilag tiszta elméletté álljon össze.

## SZIGETI LAJOS

### NEMZET ÉS KULTÚRA

#### Megjegyzések Fejér Ádám tanulmányához

Csak örömünkre szolgálhat, hogy Fejér Ádám két olyan filozófust emel ki századunk gondolkodástörténetéből, akik az elfelejtett reneszánsz - Hanák Tibor jelzőszerkezetével élve -, ezen belül a szellemtörténet és vitalizmus időszakának Kornis Gyula, Karácsony Sándor és Mátrai László mellett jelentős egyéniségei. Fejér Ádám azonban nem csak a megmentett reneszánsz rögzítésének céljával fordul Joó Tibor és Prohászka Lajos műveihez, hanem azért, hogy feltegye a kérdést, nemzet-e a magyarság, illetve milyen nemzet-fogalommal dolgozik a magyar szellemtörténet, s Joó Tibor és Prohászka Lajos gondolatmenetének szembenállása hogyan vezethet el nemzet és kultúra kérdésköréhez s ez végül is Fejér Ádám interpretációjában, ha tetszik: a problémák továbbgondolásában, eszmetörténeti kontextusban hogyan teszi lehetővé a magyar mentalitás megközelítését, illetve mindez hogyan alapoz meg egy újabb kérdésfeltevést, azt, amit végül is Fejér Ádám állapít meg befejezésül, hogy

a magyar mentalitás sajátossága az, "hogy közvetlenül a létre nyitottan, az emberi dolgokat intellektuális-individuális szinten szabályozó metafizika mechanizmusától megfosztottan, s ily módon a lét tulajdonképpeni rendjét fölvetve, ezeket a szélsőségeket magában foglalja." Az első kérdésem tulajdonképpen e konklúzióra vonatkozik: mit jelent ez *kifejtve* Fejér Ádám eszmetörténeti rendszerében?

De, kövessük nyomon röviden a tanulmányt!

Nem vitatom Fejér Ádám Joó Tiborra vonatkozó kritikai megjegyzéseit, csupán szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy mikor, milyen körülmények között születtek Joó Tibor munkái: akkor, amikor újra divattá váltak a nemzetkarakterológiai kísérletek - egy egészen más típusú gondolkodásig, akár Hamvas Béla Öt génuszáig vezetve -, akkor, Schöpfung Aladár tanulmányt ír lapjába - szerkesztőként - a Nyugatba (1939/5) Assimiláció és irodalom címmel, akkor, amikor tanulmányban szól Prohászka bírálna e kérdésekről Babits Mihály. S nem véletlen, hogy éppen Halász Gábor méltatja a Nyugat hasábjain Joó Tibor könyvét, nagyon pozitívan szólva róla. Ez máris fölveti a kérdést, vajon nem túlságosan elvi-elméleti megközelítésű Fejér Ádámnak a két szerzőre vonatkozó dolgozata, amely nélküli a korba való elhelyezést?!

Indokolttá az én szememben ezt a kiemelés az teszi, hogy már Halász Gábor is azt írja a könyvről, hogy megnyugtató olvasmány "a mindennapos honmentés zsvájában", amely "Eszmetörténetet ad, a fogalom sorsát követi nyomon, híven filozófiai céljához, de magvas, világos magyarázatban tárja fel a gondolatot befolyásoló történeti tényezőket és nemzeti sajátosságokat is." Amit kárhoztat Halász Gábor, az a nomád birodalmi gondolat későbbi korokra kisugárzó hatásának túlbecsülése, s ez az a pont, ahol Fejér Ádám úgy értékeli Joó Tibor gondolatmenetét, hogy saját interpretációját adja hozzá, amely szerint a magyar kultúra megkülönböztető, kitüntető sajátja az individuálisan képviselhető nemzeteszme hiánya, s ettől kezdve a nemzeteszme hiányának, a kultúrájának és a civilizációnak az ellentétét tárgyalja, s megállapít egy új sajátosságot: a kultúrártékek tényleges forrásának tőlünk várható fölfedezését. Ennek részletesebb kifejtését is szerencsésnek tartanám!

A későbbiekben - Joó Tibort követve - Fejér Ádám megállapítja, hogy a magyarságnak - ezen belül a nemesi nemzetnek - nem volt nemzeteszmeje. Fölvetődik bennem a kérdés, ugyanakkor vajon - ha már Babitsot is említettem - az irodalomnak, akár külön is, a költészetnek nem volt-e nemzeteszmeje, nem hordozott-e nemzeteszmet, még ha az el is tért a pragmatikumtól, a politikai nemzeteszmetől? (Vö. a Korszerű nemzeti önismeret, nemzettudat vitát, Forrás 1979/9.)

(Talán nem véletlen, hogy maga Joó Tibor is Kölcseyhez fordul, amikor A búsmagyar címmel cikket ír a Nyugatba: 1939/1.), mint ahogy az sem véletlen, hogy Babits Julien Bendát méltatva, arról is beszél, mi az, ami eltérő, mi az, ami sajátosan magyar, amit tehát nem is fogalmazhat meg a francia filozófus?!)

A faji, etnikai nemzetfogalom elutasítása helyett a szellem mellett dönt Joó Tibor, de egyúttal, mint Fejér Ádám megjegyzi, nem választja el világosan nemzet és kultúra fogalmát egymástól, bár ha jól értem az interpretációt, akkor mégis úton

van e felé, hiszen a kultikus-klerikus vallás és a kultúra lényegét képező laikus vallásosság kettőssége latensen mégis benne van a gondolatmenetben.

Prohászka könyve – első megjelenésekor a Minerva 1932-1935. évfolyamaiban – Hanák szerint "úgy hatott a magyar közvéleményre, mint Ady új versei" a békés ferencjózsefi időkben. A meglepő ebben a védőpajzs-gondolat sajátos értelmezése volt, amely szerint ez nem más, mint a magyar elzárkózás, a magyar finitizmus kifejeződése (Fölvetődik a kérdés: ha az indoeurópai népeknek van nemzeteszméjük s köztük a szláv népeknek is, hogyan viszonyul ehhez pl. az oroszok sajátos "elzárkózása"?!)

A két szellemtörténész szembenállásának értelmezhetetlenségét állítva Fejér Ádám újabb kérdést tesz föl: miben áll a klasszika és a romantika, a szubjektív és az objektív szellem kettőssége? S így következik a végső kérdés: milyen is a magyar kultúra? Nem tudva igazán behelyezkedni Fejér Ádám gondolatrendszerébe, a választ természetesen, a konklúziónál bővebben kifejtve Fejér Ádámotól várom, befejezésül inkább visszakérdeznék: vajon mi lehet az oka, hogy Babits hosszú tanulmányban utasítja vissza éppen Prohászkaét? Bár, megjegyzem, ha Babits tanulmányának befejezését olvassuk, melynek már címe is "kihívó": A magyar okosság természetrajzához, akkor észre fogjuk venni, mennyi hasonlót láttunk Fejér Ádám gondolatmenetében, a különbség annyi, hogy az egyiket egy költő írta, no, de hát mint Illyés írta a *Magyarok* egyik lapján: "Poétikus nép vagyunk", azaz Babits szerint: "Költők népe ... Nem cselekvő, hanem szemlélődő nép vagyunk". ... A filozófia olykor visszhangozza a költő érzéseit és látomásait. Kivált, ha valamely új nagy költő hatása alá kerül, s nem alkalmazza korrektívummal az egész irodalomtörténetet. Így lettek Ady sötét hangulataiból újabb gondolkodóinknál nemzetkarakterológiai és történetfilozófiai megállapítások... A magyar hivatást teljesíthet avval is, ha ragaszkodik ősi, nemes és termékeny lomhaságához. Körülöttünk az újítások jelszavai zúgnak, s cselekedni valóban muszáj, amíg élünk, változtatásokra folyton szükség van. De számunkra ez csak muszáj és eszköz, nem pedig öröm és cél. S jaj a magyaroknak, ha egyszer egészen elveszíti öröklött nemzeti inerciáját, ezt a pompás és bölcs lomhaságot, mely ezer éven át megtartotta; ha átalakul s játékvá züllik a megingott élet zavaros erőinek. Legnagyobb szolgálatot akkor teszi a világnak, ha megőrzi nemzeti sajátosságait s megmarad annak, ami. Nemzet vagyunk, a szó régi, szellemi, jogi, erkölcsi értelmében; nem pedig faj a tülekedő fajok között, se nem valami nyomorult, kicsiny erőlködés a nagy erők félelmes csataterén. Csak nem akarunk ilyenné válni? Meg kell maradnunk nemzetnek, léleknek, szabadnak, nemesnek, alkotónak, keleti nyugalomban, mely mindenkivel dacol, szellemi erőben, mely senkinél sem érzi hátrább magát. Nem átváltozásra, magunkból való kikelésre van szükségünk. Inkább magunkhoz való visszatérésre. Magunkbaszállásra. "Mielőtt ezt tennénk, még egy költő hasonló, idevágó gondolatát hadd idézzem! József Attila azt mondja: "A nemzet közös ihlet".

BEVEZETŐ  
FEJÉR ÁDÁM "HUSZ JÁNOS, A CSEH KULTÚRA MÁRTÍRJA"  
C. DOLGOZATÁHOZ

Nem vagyok se történész, se egyház- vagy szellemtörténész, sem irodalmár, sem teológus, így szakmai preconcepciók nélkül olvastam el F. Á. dolgozatát Husz Jánosról, a cseh kultúra mártírjáról. Megbeszélésünk értelmében feladatom arra korlátozódik, hogy — mivel a dolog szakmai részében járatlan vagyok — mintegy "felvezessem" a témát, megpróbáljam ráirányítani a figyelmet olyan részletekre, amelyek esetleg explicitebb kifejtést vagy pontosabb megfogalmazást igényelnének.

Már a cím is mutatja, hogy F. Ádám ebben a dolgozatban többre vállalkozik annál, mint hogy egyszerűen csak elmondja Husz Jánosról és a huszitizmusról vallott véleményét. Amint látom, a történelemfelfogás, a történetírás két, egymással ellentétes képviselőjét állítja szembe egymással a cseh František Palacky és a német Jozeph Lortz személyében: az előbbi a múlt századi romantikus-liberális koncepció, az utóbbi "az európai kultúrtörténeti problematika egészét szem előtt tartó, kiegyensúlyozott történelemfelfogás" képviselője. A két szerző koncepciójának szembeállításából világosan kitűnik: ugyanarról írnak, de *nem ugyanúgy*. A kettőjük között meghúzódó szellemi alapállás következtében ütközik Palacky újra és újra saját szellemi korlátaiba, "a történelmet nemes, felvilágosult egyéniségek erőfeszítéseinek sorozataként felfogó liberális koncepciója" következtében értékeli egy kicsit túl Husz János tevékenységét, míg Lortz azért jut el messzebbre ugyanazon folyamatok elemzésében, mert a történelmet — s benne a huszita mozgalmat — *folyamatként*, kultúrspecifikus tényezők erőteljes befolyása alatt álló jelenségként értelmezi.

A szövegben több helyen is utalás történik arra, hogy a "reformer", "reformátor", "reformkatolikus" szavak szemantikája nem kellőképpen tisztázott. Ádám koncepciója azt sugallja, hogy ebben a kontextusban Husz János eretnek lázadó, *reformer*, míg Luther — mivel átgondolt szellemi reformkoncepcióval lép színre *reformátor*, és ez még véletlenül sem lehetett volna fordítva, Ádám idézi Roggét, aki szerint "a reformkatolicizmus és a reformáció tényleges elválasztása a reformátorság kritériumainak tisztázásától függ". Ádám koncepciója alkalmasnak látszik arra, hogy ezt a distinkciót megtegyük; annál is inkább, mivel *implicit módon benne van a dolgozatban*, csak egyértelműbben kellene megfogalmazni. Rogge céloz arra is, hogy nehéz a jelenségeket katolikus és protestáns szempontból egyaránt kielégítő módon értelmezni. Ádám helyében én még hozzátettem volna, hogy nemcsak hogy nehéz, hanem egyenesen lehetetlen! Husz János, nemzeti hős mivolta ellenére, azért vált a cseh kultúra mártírjává, mert — Lutherrel ellentétben — "nem alkotja meg a lelki-szellemi kérdések eligazításának, a társadalmi rend szellemi megalapozásának új koncepcióját". Elfogadható Ádám felfogása arról, hogy nem

lehet elfogadni Palackynak azt a nézetét: miszerint ha Husz János a maga szóteológiai, vagyis úgymond reformatori álláspontját tudatosította volna, akkor a lutheri reformáció egy évszázaddal korábban Csehországból indult volna ki. Így tehát "a reformer Husz és a reformátor Luther" oppozíciója mögött egy mélyebb, alapvetőbb oppozíció húzódik meg: Luther szellemi pozíciója gyökeresen és minőségileg más, mint elődeié; nem vezethető le elődeinek műveiből. Ha jól értem Ádám gondolatmenetét; ahhoz, hogy Husz János Luther lehessen, ahhoz nem lett volna elég egy évszázaddal később születnie és Svájcban élnie, hanem *minőségi megújódásra* lett volna szüksége. Ez a minőségileg újat hozás, újat akarás, gyökeres reformgondolat azonban nem volt meg Husz Jánosban, ezért tűnik áldozatnak, eretnek lázadónak, reformernek, *de nem reformátornak*. Hiszen "minden, világos alapelv nélkül kikényszerített változás csupán céltalan, értelmetlen cselekvés lett volna", ennél fogva szükségszerűen elbukásra lett volna ítélve. De vajon visszavezethető-e Luther sikere és Husz János kudarca arra a körülményre, hogy "a társadalmi közegnek az eszme befogadására való kisebb készsége" tapasztalható Husz János esetében, és "nagyobb készsége" Luther esetében? Vajon kimondhatjuk-e, hogy Husz János megelőzte korát, bukása szükségszerű és elkerülhetetlen volt, míg egy évszázaddal később bárki lépett is volna színre Luther helyett, ha a katolikus egyház *minőségi* megreformálásának szándékával, "a lelki-szellemi kérdések eligazításának, a társadalmi rend szellemi megalapozásának új koncepciójával" lép fel, vállalkozása mindenképpen sikerrel járt volna, mert addigra már megérték a feltételei egy ilyen megújításnak?

Mindebből számomra, aki nem vagyok történész, olyasfajta következtetés szűrhető le, hogy a szellemi folyamatok mozgásformáinak — nem a tényeknek! — az értelmezése egyenesen adódik a *megközelítés* milyenségéből. Palacky eredményeit nyilvánvalóan befolyásolja az a körülmény, hogy a múlt századi romantikus-liberális történelemfelfogás és történetírás képviselője: ezért csinál Husz Jánosból nemzeti hőst, túlértékelve szerepét. Ez azonban Ádámra is érvényes: az ő "ontikus kultúrtörténeti nézőpontjából" nézve Tell Vilmos szerepe érdemtelenül lecsökken, hiszen — Husz Jánossal ellentétben — ő "csak" nemzeti szabadságharcos, kiváló céllövő, de nem szellemi ember, nem bibliafordító, nem teológus, nem szerzetes stb. Ádám megpróbálja feloldani ezt az ellentmondást azzal, hogy "ez a különbség végső soron arra az alapvetőbb tényre megy vissza, hogy a svájci nemzetnek nincs, míg a nemzeti önállóságának kinyilvánításával kísérletező cseh népnek van kulturális ambíciója". Bár jómagam híve vagyok a sommás, provokatív megfogalmazásoknak, ezt az állítást *ebben a formában* egy kicsit túlságosan leegyszerűsítettnek, nehezen védhetőnek tartom, egyetlen nézőpont érdemtelenül kiemelt érvényesítésének érzem. Arra persze mindenképpen alkalmas ez az állítás, hogy Ádám választ adhasson arra a kérdésre: miért egy német szerzetes volt hivatva kialakítani a XVI. század elején a reformáció elvét és nem egy évszázaddal korábban egy cseh teológus. Ádám szerint Husz János magatartásának felemássága a cseh *kultúra* tényleges ellentmondásosságára vezethető vissza. Feladata az lett volna, hogy nemzetét "szellemi pályára állítsa". Ennek megfelelően a huszitizmus igazi jellemzője: nemzeti jellege, s ez a nemzeti színezet "valamiképpen a benne megnyilvánuló szellemi magatartásból"

következik.

Összefoglalva: anélkül, hogy részletesen bele akarnék menni a történelem, a történetírás, a huszita mozgalom megítélésének konkrét problémáiba (ezt majd megteszik a hozzáértőbb résztvevők), Ádám dolgozata nekem azért tetszett, mert egy határozott szellemi koncepció, alapállás érvényesítését látom benne. Ádám koncepciója részben bizonyos művek elolvasása nyomán jön létre, másrészt bizonyos műveket fel is használ e koncepció illusztrálására. Jelen esetben tehát nem egyszerűen arról van szó, hogy Ádám recenziót akarna írni Palacky könyvéről, hanem szeretne tovább jutni ennél a szintnél: először a konkrét probléma (huszitizmus, Husz János és Luther tevékenysége, reformáció stb.) kapcsán állítja szembe egymással adott esetben Palacky és Joseph Lortz álláspontját, majd — immár túllépve a konkrét problémán — *magát a két történelemfelfogást* állítja szembe egymással, kimutatva, miért jut messzebbre az egyik, és miért ütközik bele saját korlátaiba a másik. Végül megpróbálja érvényesíteni saját kultúraszpecifikus koncepcióját. Ennek eredményeit megítélni nem az én dolgom, de köszönettel tartozunk Ádámnak azért, hogy egy *megvitatható* dolgot írt, amelynek itt-ott talán túlságosan sarkos megállapításai gondolatokat ébreszthetnek az olvasóban és elősegíthetik a hasznos, termékeny vitát.

Végül néhány konkrét, pontosabb megfogalmazást igénylő kérdés:

1/ Ádám világos, a kívülről származó kritikát ad Palacky könyvéről és a benne megnyilvánuló történelemfelfogásról. Nem derül ki azonban a dolgozathoz, globálisan is elfogadja-e J. Lortz történelemfelfogását, vagy csupán néhány, kiragadott állításával ért egyet (amelyeket idéz is frásában)?

2/ Ha elfogadjuk azt az alaptételt, amely szerint Husz János eretnek lázadó, reformer, míg Luther átgondolt szellemi koncepcióval színre lépő, minőségileg újat hozó reformátor, akkor vajon levonható-e az a kicsit talán történelmietlen következtetés, hogy ha Husz János egy évszázaddal Luther előtt Csehországban minőségi megújodást hirdetett volna, akkor nem kellett volna elbuknia? Ádám koncepciója valahogy ezt sugallja: Husz János nem ment elég messzire a katolikus egyház megreformálásában, ezért jutott neki az eretnek, a magányos hős, a szellemi mártír szerep.

3/ Nem derül ki egyértelműen a dolgozathoz, vajon egyetért-e Ádám J. Lortznak azzal a megállapításával, miszerint "a kibontakozó újkor ismertetőjeleként Husz János és John Wicliff tevékenységére a nemzeti színezet jellemző". Nincs egy kicsit eltúlozva a nemzeti karakter szerepe az említett cseh és svájci mozgalmakban?

4/ Végül egy formainak tűnő észrevétel: számomra nem mindig derült ki egyértelműen a szövegből, hogy Ádám a saját koncepcióját írja-e le, vagy összefoglalja Palacky (vagy más szerző) gondolatmenetét. Nekem úgy tűnik, itt-ott összeroskodik a kettő, a "váltások" nem elég egyértelműek (pl. az első oldal közepe). A végleges megfogalmazás során ezen azonban könnyen lehet segíteni.

## HOZZÁSZÓLÁS FEJÉR ÁDÁM "HUSZ JÁNOS, A CSEH KULTÚRA MÁRTÍRJA" C. ÍRÁSÁHOZ

Az írás irányultsága engem a szellemtörténeti irányzat megközelítésére emlékeztet (vö. pl. a 11. oldalon: "a cseh szellem nem kívánta betartani az eszmék logikája által diktált rendet...), s ezért a szöveg magán hordja a szellemtörténeti iskola előnyeit és hátrányait egyaránt. Igaz, Fejér Ádám mindvégig hangsúlyozza a kultúrtörténeti tudatot és tiszteletben tartja a történelem mozgásirányát. A szellemtörténeti iskola előnye, hogy sokszor zseniális, intuitív meglátásaival eddig nem észlelt összefüggésekre mutat rá, a hátránya azonban az, hogy a sokszor deklaratív állítások a másképpen gondolkodók számára nemigen verifikálhatóak. Úgy van ez mint a hittel: aki hiszi, az érti, aki viszont nem hisz, az értetlenül áll a hallottakkal szemben.

Jellegzetesen szellemtörténeti kultúrtypológiai megközelítés a Husz János és Tell Vilmos intuitív karakter és kultúrtypológia, de nem hiszem, hogy mentes lenne a kissé romantikus szlavofil, s ennek következtében a nyugat-ellenes előítéllettől. Merész állítás, hogy a "svájci nép nem rendelkezett kultúrtörténeti küldetéstudattal" /10.old./ . Vajon nem inkább Max Webernél kellene keresnünk a választ, vagyis, hogy a protestáns /munka/etika teremtette meg a kapitalizmus szellemét. Svájcban megvalósulhatott a reformáció, amíg a huszitizmus eszméi Csehországban nem "öltöttek testet". Az viszont igaz, hogyha egy eszme megvalósul és intézményesül, akkor könnyen erejét veszti, "elalszik", s egy gondolat általában ott él, ahol még feszültségben van, tehát nem teljesedett be. Azt nem állítom, hogy minden feszültség-beteljesedés a gondolat halálával jár, hiszen az igazi beteljesedés újabb gondolati feszültségeket kell, hogy hordozzon. Oscar Cullmann, ez a svájci // teológus a kereszténység lényegét éppen a "már igen" és a "még nem" feszültségében látja. Ezért helyes Fejér Ádámnak J. Rogge-től származó idézete a 2. oldalon, vagyis, hogy "az egyház mindig a változás, a valamivé válás állapotában van és sosem a befejezettség, a lezártság állapotában".

Számomra nagyon kétséges a "kultúrmártír" kategóriája. A "martüsz" eredetileg "tanú"-t jelent, s a mártír az, aki egy általa szentnek vélt ügyről, igazságról olyan elszántsággal képes tanúskodni, hogy azért az életét hajlandó feláldozni. (Erre vonatkozólag ld. P. Ricoeur: "A tanúság hermeneutikája" c. írását *A hermeneutika elmélete* c. kötetben.) Na most, "kultúrmártírokról" szerintem csak akkor beszélhetünk, ha a kultúrát magát vallásként, vagy valami eszmeként fogjuk föl. Ezt a szemléletet én pedig nem vallom, mert számomra a kultúra nem vallás, de nem is eszme, hanem *eredmény*, sőt — megkockáztatom — *melléktermék*, valami

hitnek, meggyőződésnek, vagy művészi érzékenységnek — kétségtelenül rendkívül nemes mellékterméke. Ezért Luther ugyanúgy nem kultúrhős — ahogy Husz sem kultúrmártír. Luther Isten ügyének a megszállottja volt, a szenvedélyes igazságkéréső, a *par excellence* hívő, s az, hogy ő lefordította a Bibliát németre és ezzel megteremtette a modern német nyelvet, ez hitének következménye, tehát hite, meggyőződése szempontjából csak másodlagos, akcidentális tényező volt.



## VISSZHANG

ALBERT SÁNDOR

### SZÉLJEGYZETEK EGY RÖPIRATHOZ

/Fejér Ádám: Röpirat a humán műveltségről, Szeged, 1991./

Fejér Ádám röpiratának olvasása számomra igen fontos tanulságokkal szolgált, amelyek levonása és a rajtuk való elgondolkodás már önmagában is elegendő alap volna az ilyen jellegű vállalkozások szükségességének igazolására. Még azt a fényűzést is megengedhetem magamnak, hogy — mivel nem recenziót, csupán szubjektív benyomásaimat tükröző széljegyzeteket írok — bizonyos kérdéseket egyszerűen kikerülök, lévén irodalmi problémákban járatlan outsider. Nekem ez a röpirat érdekes és tanulságos olvasmány volt tehát, még akkor is, ha az én számomra nem túl érdekes az a probléma, meg kell-e védeni az avantgárd és posztmodern irányzatot, szabad-e egy kalap alá venni őket, okai vagy okozatai-e a humán műveltség mindannyiunk által tapasztalt általános válságának, stb. Ezek az én számomra elsősorban szakmai problémák. Ami e széljegyzetek megírására késztetett, az maga a vita, a hozzászólásokból kirajzolódó "szellem" gondolkodási szintje, a megközelítések milyensége.

Előzőleg azért érdemes néhány szót szólni magáról a röpiratról. Érteni vélem a szerző által felvázolt gondolati ívet, nagyra értékelem a szándék nemességét, a szöveg helyenként magasra csapó szenvedélyességét, a szerző elhivatott, kemény kiállását egy általa fontosnak tartott ügy mellett. Az itt-ott talán túlságosan éles megfogalmazások, a helyenként túlságosan sarkosra sikerült állítások tökéletesen megfelelnek a "röpirat" műfaji követelményeinek, és bár a szerző a bevezetőben hangsúlyozza, hogy "röpiratot, nem értekezést" ír, a vitapartnerek — számomra teljesen érthetetlen módon — egy tudományos értekezés pontosságát, alaposságát kérik rajta számon. Igaz, én talán nem állítottam volna ennyire szembe egymással a zsenit, az irodalmárt és az átlagolvasót, nem ostromoltam volna ennyire a tudományos tevékenységet, a pragmatista megközelítést, és nem csepném ennyire a technicista szemléletű mai világot, de hangsúlyozom: a röpirat hangvétele "elbírja" ezt a stílust, és nekem tetszik, hogy a szerző vállalja a "rég értékek őrzőjének" szerepét, amelyet egyes hozzászólók divatjamúltnak, mások éppen ellenkezőleg, modernnek minősítenek. Nekem ebben a formában is tetszik ez a röpirat, pontosan érzem benne a szándékot és a célt, és helyeslem a törekvést: megmenteni azt a bizonyos eltűnőben lévő "humán műveltséget" addig, amíg még lehet és amíg még nem késő.

Olvasás közben azonban egyre inkább az volt az érzésem, hogy a sokszor

éles, sarkított megfogalmazások az irodalmárok, filológusok és filozófusok körében élénk nemtetszést fognak kiváltani. Hiszen a szerző olyan dolgokat ír, hogy "az igazság lényege szerint mindig műszerű" /26-27/, és közben elmulasztja az "igazság" definiálását, nem tetszik neki a manapság igencsak divatos posztmodern dekonstrukciós módszer és nem szereti az értéktelen vagy kevés humán értéket felmutatni képes technicista /modern/ civilizációt. Az ilyen írjon ósdi Remington írógéppel és ne használjon szövegszerkesztőt! Nem érdemli meg, hogy részesüljön a modern civilizáció technikái "vívmányaiból", hiszen lebecsüli őket!!! Már a röpirat elején éreztem, hogy a "profi" filológusok és irodalmárok, filozófusok és "szellemtörténészek" elsősorban ezt fogják meglátni a szerző írásában, és alapvetően félre fogják érteni a szándékot. Még a különben okos és éles szemű Szőnyi Gy. figyelmét is elkerülte, hogy egy elvi proklamáción nem a gyakorlati megvalósíthatóságot kell elsősorban számon kérni. Olyan ez, mintha A tiszta ész kritikáján valaki azon akadna fenn, hogy nem lehet kivitelezni a gyakorlatban.

A gondolatmenet tehát világos, a fejezetek élén szereplő összefoglalások ("tézisek") önmagukban is elegendőek ahhoz, hogy kirajzolódjék belőlük az érvelés menete. Úgy érzem, a kemény megfogalmazások csak elősegítik a tartalmas vitát, amelyben elgondolások, koncepciók csapnak össze egymással, elősegítve az ellentétes álláspontok kirajzolódását, esetleg egymás kölcsönös módosítását, okos kompromisszumok kialakulását. A várt termékeny vita helyett azonban lehangoló kép tárult elém a hozzászólásokból. Állandóan Heidegger egyik gondolata jutott eszembe, hogy nevezetesen "... érzékelhető a veszély, hogy beszélgetésünk nyelve folyamatosan lerombolja annak lehetőségét, hogy azt mondjuk, amiről beszélgetünk". A beszélgetőtársak ugyanis — úgy tűnik — többé vagy kevésbé szerencsés módon saját megértési szintjükön kezelik, erre "fordítják le" a röpiratban kifejtett gondolatokat. Ez nem feltétlenül alacsonyabb szint, csak más, néha bántóan más. Nem véletlenül hangsúlyozza Bernáth Á. — persze más kontextusban —, hogy "a megértés igényének mértéke és normája határozza meg a megértés lehetőségét és mélységét" /44/. Erre a problémára később még szeretnék visszatérni. De most nézzünk meg egy-két hozzászólást konkrétabban is.

Itt van például Balázs M., aki azt kifogásolja, hogy A magyar kultúra helye... végén szereplő fogalommagyarázat "csak arra vállalkozik, hogy az egyes fogalmak saját rendszerén belüli viszonyait tárja fel" /37/. Miért, mire kellene neki vállalkoznia? Miért baj az, hogy ezek a fogalmak egy adott koncepción, egy adott gondolati konstrukción belül utalnak egymásra, "határozzák meg" egymást és ezekbe íródik bele egy koncepció? Érthetetlennek és kivitelezhetetlennek tartom Balázs M.-nak azt a kívánságát, amely szerint F.Á.-nak "meg kell indokolnia ezt a fogalomhasználatot, s minden esetben (az én kiemelésem, A.S.) meg kell mondania, hogy a használt fogalmak hogyan viszonyulnak a különböző iskolák terminus technicusaihoz" /37/. A röpirat olvastán különben is lehet látni mindenfajta fogalommagyarázat nélkül is, hogy a szerző alapvetően milyen fogalmi-terminológiai apparátust használ fel gondolatai kifejtéséhez. Így Gausz A.-nak is felesleges rákérdenie: ő is nagyon jól tudja, hogy pl. az "igazság metafizikai koncepciója" ebben a fogalmi rendszerben csakis a heideggeri értelemben értendő.

Nagy kár, hogy ez a fogalmi-terminológiai apparátus a hozzászólók egy része számára teljesen ismeretlen. Szigeti Cs. nyíltan meg is vallja, hogy az ő számára "teljességgel idegen az Ádám által használt nyelv és a nyelvhez tartozó gondolkodástörténeti hagyomány" /37-38/. Ez önmagában még nem volna baj, de minek ezt világgá kürtölni? Ez az idegenszerűség Szigeti Cs.-t, mint írja, állandó "fordításra" kényszeríti. De hát mit kell itt, és főleg mire lefordítani? Mi marad meg a "fordítás" nyomán a szerző gondolataiból? Szigeti Cs. addig fordíttatja Á. gondolatait, ameddig számára a humán műveltség "általánosságban rendkívül elvonatkoztatott, üres fogalom" lesz /39/. Nesze neked, humán műveltség! Pedig a szerző pontosan megmondja, mit ért "humán műveltségen", milyen értékek védelmében emel szót. Ezzel a felfogással lehet egyetérteni vagy egyet nem érteni, lehet bírálni azért, mert konzervatív, elnagyolt, merev vagy akármilyen, csak egyet nem lehet: "üres fogalomnak" nevezni. Persze ha maga a "frame", a szerző által használt "nyelv és a nyelvhez tartozó gondolkodás" érthetetlen valaki számára, akkor nem szabad azon sem csodálkozni, hogy az sem lesz érthető, amit e nyelv segítségével a szerző le akar írni. Sajnos nem egyedül Szigeti Cs., mások érvelése is jól tükrözi, mennyire eltérő fogalmaik vannak a különböző "szellemtudományok" művelőinek olyan fogalmakról, mint "műveltség", "kultúra", "civilizáció", "érték" stb. Ez önmagában még nem meglepő. A meglepő az, hogy mennyire nem képesek kilépni a hozzászólók saját — megmerevedett — fogalmi kereteikből, mennyire nem képesek megérteni (netán elfogadni) egy másfajta megközelítést. Én magam a fordítással kapcsolatban szinte naponta szembetalálkozom ezzel a problémával, a jelenség tehát nem új a számomra. K. Popper egy megjegyzése jut az eszembe, aki szerint "soha nem szabad belemenni a szavakról folyó vitákba, tartsuk mindig távol magunkat a fogalmak megvitatásától", egy W. Gallie nevű angol tudományfilozófus szerint az ilyen fogalmak "lényegüknél fogva vitatottak" (essentially contested concepts), amelyekről lehetetlen konszenzusra jutni, és hosszan ír arról, hogy a szellemtudományokban zajló viták éppen az ilyen fogalmak használata miatt válnak egy ponton túl üressé, semmitmondóvá, tartalmatlanná. Az ilyen fogalmakat persze nem definiálni kell (nem is lehet!), hanem pontosan olyan "cross-reference"-szerű metaforikus körülírásokkal kell valamiképpen pontosítani, körülírni őket, ahogyan F.Á. teszi könyve végén. (Természetesen metaforikus körülírásokon nem az olyan megfogalmazásokat értem, mint Balázs M. talicskázás közben összetört téglái.)

A hozzászólók másik "gyermekbetegsége", hogy — feltehetően azért, mert egy pillanatra sem képesek kilépni a saját fogalmi gondolkodásukat állandóan behatároló "frame" merev keretei közül — hozzászólás címén olyan dolgokat mondanak el, amelyek önmagukban igazak, csak mert nem sok konkrét közük van a röpiratban kifejtett gondolatokhoz, egy tapodtat sem viszik előre az ügyet. Mit lehet kezdeni az olyan hozzászólásokkal, mint például Németh J.-é, aki "reméli, hogy nem igazán érti F.Á. gondolatait" /45/, majd elmondja, hogy őt — "mint a reneszánsz kori és klasszicista kultúra imádóját" — zavarja az anyagi civilizáció és a humán kultúra szembeállítása. Lehet, hogy ebben a részletkérdésben a szerző valóban félreérthetően fogalmazott, mégis figyelemreméltó (lásd Bernáth Á. fentebb idézett megjegyzése!), hogy Németh J.-nek az egész röpiratból ez tűnt fel. A röpirat

alapvetően nem erről szólt. Ilyen alapon azt is mondhatnánk, hogy a Bűn és bűnhődés c. regény arról szól, hogy egy pétervári elvetemült gyilkos valamiféle zavaros ideológiai okoktól vezérelve megölt két szerencsétlen öregasszonyt.

Bernáth Á. és Szalma N. okos dolgokat mond mű és szöveg, értelmezés és elemzés különbségeiről, nekem mégis úgy tűnik, önmagukban ezek az okos állítások sem kapcsolódnak a röpiratban kifejtett elvi problémákhoz. Nyilvánvalóan igaza van abban Fabiny T.-nak, hogy nincs (nem lehetséges) "minden elfogultság nélküli értelmezés", és ez rávilágít a megértés-értelmezés sokáig elhanyagolt szubjektív jellegének hangsúlyos szerepére, de ezek a gondolatok sem jutnak el egy megvitatható állítás megfogalmazásig. Megpróbálom elmagyarázni, mire gondolok, és talán ez az, amit a legjobban hiányolok a hozzászólásokból.

Az én számomra például egy műalkotás a tárgyiasult lét és a tárgyiasult idő találkozása. Ime egy lehetséges megközelítés. De felfoghatom a műalkotást úgy is, mint valamiféle isteni kinyilatkoztatást. Ez is egy lehetséges megközelítés. Lehet a műalkotás számomra egy kultúra szignifikáns eleme is. Ez is lehetséges megközelítés. (Nevezhetjük az elsőt filozófiai, a másodikat teológiai, a harmadikat szemiotikai megközelítésnek.) Koherens tudáshoz, termékeny vitához nem akkor jutunk el, ha minden lehetséges módon megpróbáljuk összemosni ezeket a megközelítéseket, ha mindenáron megpróbáljuk "lefordítani" őket egymás nyelvére és fogalmaira, hanem csakis akkor, ha megpróbálunk egy rendszeren belül maradni, és magát a rendszert fejlesztve eljutni a tudáshoz ("igazsághoz"). Vegyük az első lehetséges megközelítést. Nyilvánvalóan először meg kell határoznom magát a problémát, azután egymáshoz viszonyítva, kölcsönös meghatározottságukban szemügyre kell vennem "dolog" és "mű" viszonyát, ebből eljuthatok "dolog" és "mű" lényegének ("fogalmának") megértéséhez. (Analog példa: a saussure-i rendszerben langue és parole csak egymás mellett, kölcsönös egymás-meghatározásában érvényes, a kettő egymást feltételezi és meg is határozza; külön-külön mást jelentenek, mint a kettő együtt.) E tudás birtokában már elgondolkodhatok azon: milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy egy dolgot műalkotásnak tekinthessek. Ehhez megint új fogalmakat kell bevezetnem (például: "érték"), tovább árnyalnom, megkötéseket stb. bevezetnem, és így — fokról fokra előre haladva — juthatok el végül /?!/ egy olyan fogalmi-terminológiai rendszer kialakításához, amelynek elemei egymásra utalva szignifikáns módon meghatározzák egymást, mondanak valamit egymásról. Ehelyett mit látunk a hozzászólásokban? Innen-onnan összeszedett, a koherens végiggondolásnak nyomát sem mutató fogalomrendszerrel "szedik fzekre" F.Á. röpiratát, az egyedül üdvözlőnek tartott "dekonstrukciós technikával" próbálva szétrombolni a meg sem értett gondolatkonstrukciót.

Kidolgozott, ezen a szinten kialakult fogalomrendszert egyedül Szőnyi Gy. terjedelmes hozzászólásában értelmeztem, egyedül itt éreztem úgy, hogy ezúttal két — nagyjából egyenlő szinten kidolgozott — koncepció ütközik meg egymással. Nekem, az irodalmi problémákban járatlan kívülállónak üdítően hasznosak voltak Szőnyi fejtegetései az általam kevésbé ismert irodalomelméleti problémákról, úgy látom, szellemesen véd meg olyan dolgokat, amelyeket a szerző a röpiratban meg sem említ, viszont — óh, korunk technicista szemlélete! — magát a koncepciót

kivitelezhetetlennek tartja. Ez persze szíve joga, végül is — ezt Ádám is jól tudja — a pragmatikai szempontokat *teljesen* nem lehet mellőzni egy ilyen eleven, mai probléma megvitatásakor, mint a "humán műveltség" térvesztése (a teljes megsemmisülés apokaliptikus víziójával a háttérben).

Hát... egyelőre ennyi jutott eszembe a röpirat olvasása közben. Ha lehet, még nagyobb érdeklődéssel várom a folytatást.



Készítette a JATEPress  
6722 Szeged, Petőfi S. sgt. 30-34.

**A szövegszerkesztést Oláh Anikó végezte  
WP51 szövegszerkesztő programmal.**